

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

K PROBLEMATICE ČASU

TO THE PROBLEM OF TIME

Diplomová práce

Vedoucí práce:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc

Autor:

Bc. Michal Zlatoš

Praha 2016

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odborné vedení práce a podnětné rady. Dále patří mé díky všem, kteří svou trpělivostí či jiným způsobem přispěli k umožnění vzniku této práce a poskytovali mi podporu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „*K problematice času*“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. dubna 2016

Bc. Michal Zlatoš

Bibliografická citace:

ZLATOŠ, Michal. *K problematice času*. Praha, 2016. 91 s. [rukopis] Diplomová práce. Univerzita Karlova. Fakulta husitská teologická. Vedoucí práce: Anna Hogenová.

Anotace

Diplomová práce „*K problematice času*“ se zaměřuje na pojednání a předeštění problematiky času a temporality a uchopení těchto fenoménů v pracích vybraných filosofů. Práce je inspirována klasickou otázkou „*co je (to) čas?*“, ačkoli se na ni nesnaží přímo odpovědět. Aristotelova a Augustinovo pojetí jsou analyzována v první části práce a jsou prezentována coby zakládající, kvůli své důležitosti. Druhá část práce je posléze zaměřena hlavně na filosofy časového vědomí a ontologického chápání temporality bytí – Husserla, Heideggera. Na jejich koncepty navazuje kritické doplnění pohledů Bergsona a Sartra; do diskuze je zde také přiveden pohled Peirce. Poté následuje hrubý nárys vědeckého pojetí s nastíněním Whiteheadovy koncepce. Druhá část je zakončena krátkou komparativní sumarizací práce, založenou na dvou hlavních fenoménech sukcesivity a temporality následované zhodnocujícím závěrem.

Klíčová slova:

Čas, Temporalita, Sukcesivita, Vědomí času, Kontinuita, Simultaneita.

Annotation

The thesis “*To the problem of time*” aims to treat and discuss the problem of time and temporality and understanding of these phenomena in works of chosen philosophers. The work is inspired by the classical question “*what is (it) time?*”, although it does not attempt to answer it directly. The concepts of Aristotle and Augustine are analyzed in the first section of the work, so these are presented as the founding ones due to their importance. Afterwards, the second section of the work focuses mainly on the philosophers of the time-consciousness and ontological understanding of temporality of being – Husserl and Heidegger. Their concepts are followed by a critical supplementation of the views of Bergson and Sartre; the view of Peirce is introduced into the discussion here. The rough outline of scientific points follows with the outline of Whitehead’s concept within. The second section ends with a short comparative summarization of the work based on the two main phenomena successivity and temporality followed by an evaluative conclusion.

Key words:

Time, Temporality, Successivity, Time-consciousness, Continuity, Simultaneity.

Obsah

Obsah	5
Seznam zkratek	7
Úvod	8
 Oddíl I: Historická část - Antika	11
1 Aristotelés	11
1.1 <i>Fyzika</i>	14
1.2 <i>Duše, vnímání a paměť</i>	20
1.3 <i>Etika Nikomachova</i>	27
1.4 <i>Aristotelova pojetí času – ohlédnutí</i>	31
2 Augustinus	33
3 Čas mezi Aristotelem a Augustinem – ohlédnutí	42
 Oddíl II: Fenomenologie a existencialismus (19. – 20. století)	45
4 Edmund Husserl	45
5 Martin Heidegger	53
6 Kritika – Bergson, Sartre a Peirce	61
6.1 <i>Henri Bergson</i>	62
6.2 <i>Jean-Paul Sartre</i>	64
6.3 <i>Charles Sanders Peirce</i>	67
7 Čas, věda a filosofie	71
8 Temporalita a sukcesivita	76
9 Závěr	79

10	Seznam literatury	82
10.1	<i>Prameny.....</i>	82
10.2	<i>Sekundární literatura</i>	85
10.3	<i>Slovníky a příručky.....</i>	89
10.4	<i>Články a ostatní internetové zdroje.....</i>	90
10.4.1	Články	90
10.4.2	Ostatní internetové zdroje.....	90
11	Summary	91

Seznam zkratk

(v pořadí užívání)

Phys.	- ARISTOTELÉS, <i>Fyzika</i>
De An.	- ARISTOTELÉS, <i>O duši</i>
GC	- ARISTOTELÉS, <i>O vzniku a zániku</i>
De Sens.	- ARISTOTELÉS, <i>O vnímání a vnímatelném</i>
De Mem.	- ARISTOTELÉS, <i>O paměti a vzpomínání</i>
EN	- ARISTOTELÉS, <i>Etika Níkomachova</i>
Met.	- ARISTOTELÉS, <i>Metafyzika</i>
LSJ	- LIDDELL-SCOTT-JONES <i>Greek-English Lexicon</i>
Conf.	- AUGUSTINUS, <i>Vyznání</i>
L&S	- LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles, <i>A Latin Dictionary</i>
SuZ	- HEIDEGGER, Martin, <i>Bytí a čas</i>
CP	- PEIRCE, Charles S., <i>Collected Papers</i>

Problematika času je ve filosofii pojednávána hojně a téměř každý myslitel se jí aspoň částečně věnuje či se k ní vyjadřuje. V tomto schematickém přehledu nárysového charakteru budiž tedy jmenováni ti nejdůležitější s hlavními díly (uváděné v původním jazyce, vyjma řeckých děl), kteří se k problematice vyjádřili výrazněji:

PLATÓN, [dialogy] *Timaios, Theaitetos, Parmenidés*; ARISTOTELÉS, *Physica, Ethica Nicomachea*; PLÓTINOS, *Enneadés (III)*; AUGUSTINUS, *Confessiones*; THOMAS Aquinas, *Summa Theologica*; DESCARTES R., *Principia Philosophiae, Meditationes de Prima Philosophia*; LOCKE J., *Essay Concerning the Human Understanding*; Kant I., *Kritik der reinere Vernunft*; HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; SCHELLING F. W. J., *Weltalter*; PEIRCE C. S., *The Law of Mind, Issues of Pragmatism*; JAMES W., *The Principles of psychology*; HUSSERL E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*; BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience, Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*; WHITEHEAD A. N., *Process and Reality, Science and the modern world*; MACTAGGART J. E., *The Unreality of Time*; HEIDEGGER M., *Sein und Zeit, Zeit und Sein*; SARTRE J. P., *L'Être et le Néant*; FINK E., *Spiel als Weltsymbol*; LÉVINAS E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*; PATOČKA J., *Přirozený svět jako filosofický problém, Věčnost a dějinnost*; a mnohá další díla, ať už pramenného, či sekundárního charakteru.

Úvod

Pouhým vyslovením slova „Čas“ se otevírá nesmírně široká a velmi hluboká a dozajista velmi mlhavá a místy až temná problematika. Obzvláště pak v dnešní době, kdy je každý člověk uspěchaný a jednou z nejčastěji vyslovovaných vět se stala věta: „Nemám čas.“ Avšak je pravda, že tato práce není o tom, jak je využíván čas lidmi a mezi lidmi, nejčastěji přinejmenším ne-dobře. I tyto situace, ať už nejasnost tématu, tak i jakýsi podezřelý „nedostatek“ času, který nás v posledních dobách obklopuje, stály u zrodu této práce – či přinejmenším motivovaly k jejímu vzniku. Tato motivace je také hnána ještě dalšími faktory. Zejména to pak jsou faktory souvisejícími s nejasností tématu. Vždyť jen takové základním způsobem položené otázky, jako „co je (to) čas?“ či „existuje vůbec čas?“, nejsme schopni jednoduše a jednoznačně zodpovědět. A tato

nevyjasněnost jen podporuje a podněcuje další a další tázání. Problematika času je samozřejmě také provázaná s uchopováním času z pohledu člověka jako konečné entity, která ví, že její konec někdy nastane, leč neví kdy – tedy si je času vědoma a to již vždy. Tento „*konečnostní*“ aspekt člověka je pak dalším z řady motivátorů k úvahám o povaze času a jeho nazírání se svými logickými dopady i přesahy do etiky.

Velmi obtížná, leč vcelku základní a značně zásadní otázka „*co je (to) čas?*“, na níž se snažili najít odpověď mnozí filosofové v průběhu dějin, je otázkou, která dozajista velmi láká i dnes. Tato otázka tedy také budiž chápána jako jakási průvodní otázka celé této práce, ač se na ni práce nesnaží přímo odpovědět. Hlavním záměrem této práce je podat jakési představení řešení této otázky u vybraných filosofů a následnou percepci jejich východisek v postmoderní době a to nejen ve filosofii, ale i s ohledem na jiná pole a jejich uchopení problematiky času a jejich případné porovnání. Důrazem pak je chápání temporality a sukcesivity u těchto autorů, poněvadž tyto dva fenomény jsou stěžejní pro zkoumání času. Práce si nemůže nárokovat komplexní a detailní rozpracování všech teorií či koncepcí času dějin filosofie, neboť na to zde není dostatek prostoru. Nicméně se chce pokusit předestřít prameny bádání a chápání času, zejména pak v antice – Aristotelés a Augustin -, a jejich práci s nimi v dobách více méně současných. Aristotela a Augustina je možné považovat za zakladatele systematického přemýšlení o čase, ačkoliv jejich přístupy se poněkud liší.

Dalším bodem důrazu by pak mělo být nazírání ve filosofii takzvaně evropské či kontinentální – zastoupenou zejména Edmundem Husserlem a Martinem Heideggerem, kteří jsou doplněni o stanoviska Henri Bergsona a Jean-Paul Sartra. Sartra je možné považovat jako protipól vůči pozicím Heideggera a v případě Bergsona je tomu tak, že jeho pohled na téma je velmi blízké pohledu Husserlovu, nicméně Husserlův pohled je díky své užší vymezenosti důslednější. Pro doplnění zde je pak ještě uveden pohled Charlese S. Peirece, amerického filosofa, jehož pojetí je založeno na obdobném programu jako pojetí Husserlovo, jejich pojetí však vznikla nezávisle na sobě.

V další části je pak pojednáno o čase ve vztahu k vědě (přírodní), kde samozřejmě dominuje fyzika. V této části je věnována pozornost Alfredu N. Whiteheadovi. Hledisko Whiteheadovo je posléze doplněno pojednáním tématu temporality a sukcesivity, které je stěžejní pro problematiku času a na jehož poli se protínají stanoviska přírodovědecká se stanovisky filosofickými.

Důvodem pro volbu těchto autorů je zejména jejich současnost, neboť se jedná o výběr filosofů, kteří žili a působili přibližně ve stejnou dobu (rámcově od poloviny 19. století do poloviny 20. století). Dalším z důvodů je pak i to, že se mezi sebou myšlenkově ovlivňovali (např.: Husserl ovlivnil Heideggera a Sartra; Peirce a Bergson měli vliv na Whiteheada) a dále pak také, že jejich myšlenkové východisko je velmi podobné zkušenost jako taková – zejména pak její reflexivní rozbor. Zároveň je také důležité podotknout, že pro výběr těchto autorů měl také vliv jejich význam. Husserl a Heidegger mají stále velký vliv zejména na evropskou filosofii; význam Sartra a Bergsona je také nezpochybnitelný. Co se pak týče výběru Peirce a Whiteheada, tak význam Peirce je zejména v položení základů pragmatismu a moderní sémiotiky, díky kterým jsou patrné jeho vlivy do dnes a díky kterým je zároveň považován za jednoho z nejvýznamnějších amerických filosofů. Whitehead byl zvolen z důvodu vlivu na filosofii vědy a fyziky - jejímiž objevy, zejména Einsteinovou teorií relativity (jak obecnou tak i speciální), byl velmi ovlivněn a vůči níž se snažil nastínit alternativní teorii – a jeho vliv se promítá zejména v druhé polovině 20. století.¹

¹ Srv. SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*, 2., rozš. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 147n. 158n a 162; FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007, str. 7 – 22 a 81; ANDRLE, Michal. *Whiteheadova filosofie přírody: se zvláštním zřetelem k "londýnskému" období*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, str. 261. 369; HOUSER Nathan, *Introduction* in: PEIRCE, Charles Sanders, Nathan HOUSER a Christian KLOESEL (ed.). *The essential Peirce: selected philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1992-1998, vol. I, str. XX.; ZUSKA, Vlastimil, *K Whiteheadově filosofii* in: WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolismus, jeho význam a účín*. 1. vyd. Praha: Panglos, 1998, str. [67].

Oddíl I: Historická část - Antika

1 Aristotelés

Jakkoli je problematika času, a snahy o řešení a hledání odpovědí na otázky po povaze času, komplexní a pojímající celou širší dějin filosofie, je nezbytně nutné začít v antice. První kapitola je tedy věnována pojetí času u Aristotela. Aristotelovo pojednání o čase je považováno za klasické a naprosto stěžejní.

Za základní literaturu pro tuto kapitolu je jednoznačně považována Aristotelova *Fyzika*². Ve Fyzice podává Aristotelés první ucelený a, které je podle Patočky i „hlavním starověkým a dodnes účinným pojednáním o tomto předmětu.“³ Není tomu tak, že by filosofické bádání o čase začalo až s Aristotelem, už před ním se na otázky po charakteru času, a jeho jsoucnosti vůbec, snažili odpovědět filosofové jako Hérakleitos, Anaximandros či Platon, jímž filosofování o čase v podstatě začíná v jeho mýtu, který je líčen v dialogu *Timaios*.⁴ Nicméně toto byly snahy spíše nahodilé, mýtického charakteru a vlastně nesystematické – to ale neznamená, že bezvýznamné. Aristotelés na ně i do značené míry reaguje,⁵ samozřejmě po svém způsobu - předestřením zjištěných poznatků stanoveného předmětu zkoumání (nejprve zjištění jiných badatelů a sporné body) jejich explanací a kritikou a na závěr předestírá jeho způsob řešení. Ze samotné metody toho, jak Aristotelés postupuje, je tedy patrná systematickosti, s níž se zhostil i problematiky času. Proto je také, jak i Patočkův výrok dosvědčuje, možné považovat Aristotelovo pojednání o čase ve čtvrté knize Fyziky za první systematické pojednání o čase.

Pojednání o čase z Fyziky, ač nejobsáhlejší, není jediným místem, kde se Aristotelés ve svém bádání dotýká času. Zajímavými místy jsou také některé pasáže z pojednání *O vzniku a zániku* (je svým fyzikálním charakterem užit pro dovysvětlení některých míst z Fyziky), *O duši*, *O vnímání a vnímatelném* a také *O paměti*

² ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996. (dále jen „*Phys.*“ – číslování stránek je prováděno podle klasické paginace řecké edice Bekkerova vydání) [k Bekkerově edici Aristotelis Opera (graece) vol. 1 (vyd. 1831) je v této práci přihlíženo].

³ PATOČKA, Jan. *Aristotelés: přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad, 1994, str. 103.

⁴ K dalším podrobnostem viz: SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 37- 45.

⁵ *Phys.* IV, 10, 218a 35 – 218b 2.

a vzpomínání.⁶ Tato místa rozšiřují a doplňují či dokreslují Aristotelovo chápání času, je tedy také třeba se u nich pozastavit, a to v pasáži, která následuje pojednání z Fyziky. Je nutno mít také na paměti, že Aristotelovo pojetí času z Fyziky je jediné konzistentní a systematické, z čehož samozřejmě vyplývá i to, že, co se této části týče, ve které jsou pojednána tato místa, se vychází z kusých zmínek o čase v těchto textech, pro což hovoří i název této části „*Duše, paměť a vnímání*“.

Dalším důvodem proč se zastavit u těchto textů je také to, že spadají do Aristotelových fyzikálních studií, které je možné rozdělit na anorganiku a organiku; kde pro anorganiku jsou to spisy *Fyzika*, *O nebi*, *O vzniku a zániku*, *O jevech ovzduší* a pro organiku pak spisy pojednávající o tvaru (formě) vystupujícím jako duše, tedy *O duši*, *Parva naturalia* (jak bývá tradičně nazývána sbírka krátkých pojednání fyziologických a psychologických, která obsahuje i spisy *O vnímání a vnímatelném* a *O paměti a vzpomínání*), *Bádání o živočiších*, *O částech živočichů* a další spisy týkající se oduševnělé přírody.⁷ Toto, ač jen abstraktně kategoriální, rozdělení fyziky na organickou a anorganickou by také bylo možné chápat i jako náznak nejednotného chápání času u Aristotela – to by snad bylo možné naznačit jako „psychické“ a „fyzikální“ chápání času.

Poněkud odlišný charakter chápání času je možné nalézt ještě v jednom Aristotelově spisu a tím je *Etika Nikomachova*.⁸ Pojetí času podle Etiky Nikomachovy je založeno na rozhodování – čas je tedy tendován teleologickým předpokladem. Tak může být nazíráno jako doplněk k chápání času podle Fyziky. Je tomu tak proto, že je možné nahlížet na chápání času podle Etiky Nikomachovy jako chápání z pohledu duše a její činnosti, která tak je schopna jednat, tedy skýtá doplnění času z Fyziky o perspektivu člověka – lidského života – jako činnosti uskutečňování duše. To je také důvodem toho, proč je vhodné se jím aspoň částečně zabývat, protože, jak je již ve Fyzice poято, člověk pociťuje změnu, a tak zaznamenává *dříve* a *později* – jde zde tedy o pojetí, kdy čas aspoň částečně potřebuje duši, která jej bude počítat. V Etice

⁶ Všechna zmíněná pojednání in: ARISTOTELÉS, *Člověk a příroda*. 1. vyd. (O duši 2., upravené vyd.). Praha: Svoboda, 1984, 507 s. (*O duši* dále „*De an.*“; *O vzniku a zániku* dále „*GC*“; *O vnímání a vnímatelném* dále „*De sens.*“; *O paměti a vzpomínání* dále „*De mem.*“).

⁷ Srv. KRÍŽ, Antonín. *Úvod k Fyzice*. In: ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, str. 8-12.

⁸ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996, 493 s. (dále jen „*EN.*“ – číslování je prováděno podle klasické paginace řecké edice Bekkerova vydání).

Nikomachově jsou pak naznačeny praktické přesahy činnosti lidské duše – v kontextu uskutečňování lidské duše –, které doplňují čas Fyziky (kterému je rozuměno od pohybu) časem v etickém kontextu. Jinými slovy řečeno jedná se o doplnění teoretického pojednání o čase o perspektivu praktické – tedy etiky. Z tohoto také vyplývá i poněkud odlišný charakter chápání času, tedy zejména pak jeho teleologická zaměřenost, protože praktické vědy jsou soustředěny na poietická díla, kdežto teoretické vědy se mají soustředit na pravdu.⁹ Toto perspektivní doplnění se snaží o doplnění chápání času u Aristotela k jeho komplexnosti (teoreticky i prakticky). Ve svém jádru by bylo toto třetí doplnění chápání času u Aristotela možné nazírat jako do značné míry existencionální. Je tomu právě z důvodu uskutečňování se duše ve světě pro co možná nejlepší prosperování člověka (ve světě) – čímž je zapotřebí na problematiku času nahlížet poněkud odlišně, než je tomu v částech fyzikálních a antropologicko-psychické, a to i za předpokladu, že je třeba tato pojetí jaksí zahrnout, neboť oba aspekty jsou předpoklady pro toto pojetí. Etické (či snad existenciální) pojetí je zde uvedeno zejména pro poukázání přesahu obou perspektiv předchozích – ač není hlavním záměrem. Zároveň zde také dochází více či méně k poukázání na komplementaritu tohoto pojetí pro zbylá dvě, čímž by měla být dokreslena komplexnost Aristotelova pojetí času, v němž se do značné míry snoubí obě výše uvedené kategorie nazírání přírody – tedy jak organická a anorganická stránka. Zároveň se v ní propojuje i teoretická a praktická stránka, čímž dochází k uskutečňování jednoty těla duše – tedy k dobrému životu (tímto je také reprezentován antický důraz na etiku).

⁹ Srv. MRÁZ, Milan. *Smysly a čas v Aristotelově filosofii*. Vydání první. Praha: Filosofia, 2001, str. 40; SYNEK, Stanislav. Čas v kontextu Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. in: NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.). *Časovost a smrtelnost*. Praha: TOGGA, 2009, str. 148; KŘÍŽ, Antonín. *Úvod k EN*. In: ARISTOTELÉS, *EN*, str. 12 a KŘÍŽ, *Úvod k Phys.*, str. 7; ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. 2. vyd., Praha: Petr Rezek, 2003 (dále jen „*Met.*“ – číslování stránek je prováděno podle klasické paginace řecké edice Bekkerova vydání), II, 1, 993b 20n. - „*Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον.*“

1.1 Fyzika

Aristotelovo kritické pojednání o čase se nachází, jak bylo výše předesláno, ve čtvrté knize jeho Fyziky¹⁰, kde tvoří její druhou a menší polovinu. První (větší) část čtvrté knihy zabírá pojednání o místě¹¹, pohybu a prázdnu, které připravuje půdu k pojednání o čase, které začíná desátou kapitolou a přímo navazuje na pojednání o místě, či přesněji řečeno na pojednání o prázdnu.

Aristotelés postupuje metodicky a celou úvahu o čase začíná tím, že se ptá, zda čas je jsoucí či nejsoucí a také jakým způsobem je – tedy táže se po jeho existenci a podstatě – a k tomu předestírá pochybnosti spjaté s tázáním po čase. Už tato otázka je v případě času problematická. Protože jeho minulé (γέγονε) část již byla – tedy není (οὐχ ἔστιν)¹² – a jeho budoucí část ještě (οὐπω) není. V důsledku by to pro čas znamenalo, že není, neboť není možné, aby to, co jest, bylo složeno (protože čas je dělitelný) z toho (částí minulé a budoucí), co není. A *okamžik* (το νῦν – nyní)¹³, který minulé a budoucí rozhraničuje, podle Aristotela není částí času, protože se z okamžiků neskládá. Jak se to tedy má s okamžikem? Je stále stejný, či vždy jiný? Je-li stejný, znamenalo by to, že různé *nyní* by byla zároveň, avšak to by vylučovalo zánik toho *nyní*, které předcházelo přítomnému *nyní* – což není možné, protože to by způsobilo nekonečnou mnohost okamžiků a tak přítomnosti všeho zároveň. Je-li totiž přítomné

¹⁰ *Phys.* IV, 10-14, 217b 29 – 224a 18.

¹¹ V českém překladu je nazvána celá čtvrtá kniha „Zkoumání o místě“, což v podstatě naznačuje, že charakter zkoumání je založen na zkoumání fyzikálním – přírodovědném – zabývajícím se tělesným a smyslovými věcmi – jak už samo slovo φύσις (příroda; to, co není závislé na lidském zásahu; to, co je přirozené) předznamenává. (k tomu srv. SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 47; KRÍŽ, *Úvod k Phys.*, str. 7n.).

¹² „γέγονε“ – je perfektum pro sloveso εἶναι (být) – obdoba dokonavého vidu přítomného v českém jazyce což poukazuje na část, která *se* již *udála* či *je nastalá*, nicméně její důsledek by měl být patrný v přítomnosti – tedy jaksi stabilně. Část, která již *minula*, tedy zde již *není* – tak je možné na ni usuzovat jen z jejího výsledku, který je dokonán. Zatímco „ἔστιν“ je vyjádřením přítomným, které jaksi poukazuje na dynamiku děje (i jen samu jsoucnost), je možné ji dotvářet k dokonalosti – „dokonávat z přítomného perfektum“. (k tomu srv. LEPAR, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský* : Mladá Boleslav: K. Vačlena, 1892; hesla: εἶμι a γίγνομαι; NIEDERLE, Jindřich, NIEDERLE Václav a VARCL Ladislav. *Mluvnice jazyka řeckého*. Praha: Vyšehrad, 1998, §§240, 242 a 310).

¹³ Slova „okamžik“ a „nyní“ jsou v textu používána záměně – oba termíny jsou, podle Lepařova slovníku (nynější chvíle – tedy přítomný okamžik), použitelné jako překlad pro řecké slovo „νῦν“, je-li v textu užito slovo „nyní“ je odlišeno kurzívou – je autorovou náhražkou slova okamžik, slovo „okamžik“ zůstává bez odlišení, neboť se jedná o slovo, které je užito v Křížově českém překladu Aristotelovy Fyziky – slovo „okamžik“ také naznačuje snahu o bodovité zachycení v rámci času, a zároveň metaforicky toto zachycení časového bodu znázorňuje (oka-mžik). SOKOL v *Čas a rytmus* volí slovo „ted“, které v této práci není užito.

nyní hranicí, pak musí být ohraničeno z více než jednoho směru. Pakliže je okamžik pokaždé jiný, musí okamžik pokaždé zaniknout, aby tak nebyly dva okamžiky zároveň – tedy dvě části času –, poněvadž tak by se okamžiky řadily vedle sebe jako body – což značí, že by takových okamžiků bylo nesčíslné množství.

Aristotelés se po předestření problémů charakterů času přesouvá k druhé otázce po jeho podstatě, u níž se tomu má podobně nejasně jako v případě té první. Řešení této otázky jeho předchůdci pojali jako jednak pohyb veškerenstva (snad Platon) a jednak jako nebeskou sféru (snad Pythagorejci).¹⁴ Oba názory však Aristotelés odmítá. První proto, že i část pohybu veškerenstva (oběhu) je časem, ale už ne oběhem a druhý považuje za tak prostý, že se jím dále nezabývá. Následuje poukaz na to, že čas není pohybem ani změnou (μεταβολή καὶ κίνησις), protože ty jsou ve věci, která se pohybuje a mění. Kdežto čas je všude a je tím, podle čeho se dělí (ὀρίσται – hraničí, vymezuje), je-li něco rychlé či pomalé v pohybu (či změně), který se může dít ve stejný čas (simultánně), tedy nemůže být pohybem.

Čas sice není pohybem, leč není ani bez pohybu. Jak čas, tak i pohyb jsou vnímány zároveň – a to i když není zakoušeno tělesně vnější působení. Je-li člověk v klidu, v duši pohyb probíhá, čímž je vnímáno uplynutí času. Takže čas je nezbytně čímsi (Kříž: „nějakým hlediskem“) pohybu (ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι ἔστιν ὁ χρόνος). Každý pohyb se však děje spojitě v nějakém směru a velikosti – a tuto dráhu spojitě překoná pohybující se pohybem za určitý čas. Dráha, dva místní body, ze kterého a kam pohyb míří, tedy poukazuje na tři roviny *před* a *po* (πρότερον καὶ ὕστερον): místní, pohybovou a časovou. Ani jedna z těchto tří rovin však není totožná, jsou si jen obdobné (ἀνάλογον). Pohyb se děje v čase, kdykoli je určováno *před* a *po*, je tím určován výsek času ohraničený dvěma body, odlišnými okamžiky (δύο τὰ νῦν) – určenými duší (myslí)¹⁵, minulým a přítomným, jimiž je vyhraničený (ὀριζόμενον) čas. Takže dochází-li k zaznamenávání rozdílu mezi *před* a *po*, mluví se o čase, protože čas

¹⁴ K obsahu závorek viz Křížova pozn. č. 532, in: *Phys.*, str. 339n a SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 47n.

¹⁵ V znění řeckého textu je: „...τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴτη ἡ ψυχή τὰ νῦν.“ (*Phys.* IV, 11, 219a 27n) – jedná se o pomyšlení středního (μέσου νοήσωμεν) a vyslovení duše (εἴτη ἡ ψυχή), že se jedná o dva okamžiky – z čehož vyplývá, že význam duše (ἡ ψυχή) a myšlení (νοεῖν) se zde překrývají.

je počet¹⁶ pohybu *dříve a později* (τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).¹⁷

Pakliže může být pohyb počítán (duší), je možné hovořit o čase. Je tedy třeba čas chápat jako ohraničený úsek, prostřednictvím něhož (úseku) je počítán pohyb – čímž se tedy čas stává číslem tohoto pohybu a čímž se určuje velikost tohoto pohybu – tedy čas je početní mírou. Ohraničený je tento úsek (Patočka: interval)¹⁸ dvěma okamžiky, z nichž jeden je dříve a druhý později v tomto pohybu, který je tedy součástí spojitého času (všeliký čas najednou je tímž – „ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός“)¹⁹, který je možné duševní aktivitou počítání okamžiků rozdělit do posloupnosti přítomného času. Takže je okamžik zároveň tímž a zároveň odlišným. Z hlediska posloupnosti je okamžik jiný a jiný (ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον [τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν]), ale coby substrát je stejný (ὁ δὲ ποτε ὅν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό)²⁰, jako takový tedy může nést různá určení – jako třeba místo – tedy jako na místní pohyb navazuje okamžik, tak i čas navazuje na pohyb. *Před* a *po* jsou jinými určeními téhož okamžiku (substrátu - ὁ ποτε ὅν). Takže okamžik čas spojuje (συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν) a zároveň se dělí podle tohoto okamžiku (διήρηται κατὰ τὸ νῦν).²¹

Toto samozřejmě platí i pro jednotlivé věci, které jsou jednou v rámci svého vymezení (definice) jedním. Avšak jednotlivina má své pohyby - jak κίνησις (pohyb), tak φορὰ (lokomoce) - mezi *před* a *po*, které je možné, jsou-li touto jednotlivinou nesený (τὸ φερόμενον), chápat za jeden, jsou určeními substrátu. Toto poukazuje na to,

¹⁶ Řecké slovo ἀριθμὸς má v češtině zároveň význam počtu i čísla – tedy, *co* se počítá a *čím* se počítá – pro čas sám Aristotelés uvádí, že se jedná o „to, *co* je počítáno, a *nikoli* to, *čím* počítáme.“ (Phys. IV, 11, 219b 9).

¹⁷ Phys. IV, 11, 219b 1n.

¹⁸ PATOČKA, *Aristotelés*, str. 106.; slovo interval, pocházející z latinského *inter-vallum* (mezi-palisádami/zdmi [zákopu]; obecněji zákop – či jinak prostor mezi dvěma zdmi zákopu), příhodně vyjadřuje Aristotelovo τοῦ μέσου...δύο τὰ νῦν – tedy to mezi vyhraničené dvěma okamžiky.

¹⁹ Phys. IV, 11, 219b 10 (Kříž: „Všechn čas dohromady je však jeden a týž“).

²⁰ Phys. IV, 11, 219b 14n.

²¹ Phys. IV, 11, 220a 5; k těmto tématům spojitosti času a nedělitelnosti dělicího okamžiku se Aristotelés ještě jednou vrací ve Phys. VI, 2, 232 a 23 – VI, 5, 236b 19 v souvislosti kvantifikace pohybu; zde Aristotelés používá obdobně argumentace jako v případě času, jen z obrácené perspektivy – pohybu; není tedy nutné se jí hlouběji zabývat, neboť by se její popis do značné míry kryl s perspektivou časovou. Dále pak srv. SORABJI, Richard. *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages.*, London: Duckworth, 1983, str. [7]-14.

že čas předpokládá změnu (obecně pohyb) tohoto nesoucího (subjektu), tedy postupné trvání jednotlivin. Změna se děje mezi dvěma body, které je třeba chápat jako počátek (ἀρχή) a konec (τελευτή), v tomto případě tyto hranice (τὰ πέρατα) patří tomu počítanému, tedy počítají to mezi nimi. Avšak je-li okamžik hranicí (jednou – rozdělující čas), není časem, ale jeho případkem (οὗν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν)²² – tedy je-li okamžik nazírán jako okamžik, nesloužící k vymezení jednotliviny a jejího času, tedy je-li zároveň chápán jako počátek i konec (ἀρχὴ καὶ τελευτή), patří času jako atribut a není časem. To má pak důsledky i pro měření času, který je tak shledáván za dlouhý a krátký – tedy vztah mezi rychlostí pohybu vůči časovému intervalu. Zároveň je čas všude stejný (πανταχοῦ ἅμα), pakliže není dáno *před* a *po*. Je tomu tak proto, že přítomná změna je jedna (ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παροῦσα μία), kdežto je-li dáno *před* (minulá změna – γεγεννημένη) je odlišná (έτέρα) od té, která ještě nenastala – budoucí – po (μέλλουσα). Zde se pak počíná počítání, neboť došlo u časového bodu k rozdělení mezi počátkem a koncem, tedy se z jednoho stávají dva a dávají vzniku intervalu časového trvání - pohybu, jenž může být počítán. Pohyb je tak počtem času určován a zároveň pohybem je určován čas – obojí je počítatelné (ποσά) spojitě (συνεχῆ) i dělitelné (διαίρετὰ), tedy co do vlastností stejné. Čas tak měří pohyb (a zároveň i klid), který je velikostně vymezený, tímto měřením je měřen zároveň jednak pohyb a jednak bytí pohybu (totéž platí i pro klid) – tedy je v čase (τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι), neboť časem je měřeno bytí. Bytí v čase je tedy dvojí – být, je-li čas (τὸ εἶναι τότε ὅτε [tehdy, když] ὁ χρόνος ἔστιν)²³ a být v počtu (částí, vlastností). Úměrně k tomu je pak třeba chápat, že vůči tomuto, co je v čase, je čas (který vše objímá) vždy větší. To, co je v čase, se rozplývá (κατατῆκε), stárne – čas působí zánik dosavadního stavu (čímž teprve skrze zánik – vyvedením z aktuálního stavu je stavu potenciálnímu umožněna jeho aktualizace);²⁴ naopak to, co je věčné, není v čase a nepodléhá mu (rozplývání). Takže všechny věci (vznikající a zanikající) jsou v čase, protože je čas větší jejich bytí i měřící jejich jsoucnost – je jím objato (tak i to, co bylo i to, co bude).

Přítomný okamžik je hranicí mezi minulým a budoucím, které zároveň rozděluje i spojuje. Když spojuje čas, je stále týmž, rozděluje-li však, stává se vždy jiným (pro

²² *Phys.* IV, 11, 220a 21n.

²³ *Phys.* IV, 12, 221a 10n.

²⁴ Srv. *GC* I, 3, 318a 13-18.

jeden konec, pro druhý začátek). Okamžik je také možné chápat jako něco časově blízkého – tedy pojímá do sebe i blízkou minulost (před okamžikem) a budoucnost (za okamžik). K tomu je pak bod vzdálenější *jednou* (ποτέ; někdy), který se vymezován z pohledu okamžiku (ať už do minulosti či do budoucnosti). Slova *již* (τὸ δ' ἤδη) a *právě* (τὸ ἄρτι) jsou vyjádřeními blízkosti k okamžiku a dávno (πάλαι) pak vzdálenosti od okamžiku. Náhle (τὸ δ' ἐξαίφνης) je pak změna vystoupivší (z dosavadního stavu) v nepostřehnutelně krátkém čase. Okamžik je stálým počátkem i koncem času, čímž je stále jiným. *Před* a *po* jsou vztaženy k přítomnému okamžiku – jedná se o určení vzdálenosti od okamžiku – tedy jsou také v čase pro tento svůj vztah.

Aristotelovy úvahy o čase jsou zakončeny úvahou o duši a času. Zde Aristotelés poukazuje na to, že do značené míry je duše předpokladem pro čas. Je tomu kvůli předpokladu, že je potřeba duše proto, aby čas na podkladu okamžiků počítala. Nicméně pakliže není duše tak není ani počítání času, které umožňuje uchovávat čas pomocí nutného vymezení časového intervalu. Čas je jeden – co do druhu – stejný pro různé pohyby. Čas je pak měřen sourodým kruhovým pohybem²⁵ nebeské sféry.

Popis Aristotelova chápání času z Fyziky tak predestinuje čas v souvztažnosti k pohybu. Tedy se jedná o čas fyzický či fyzikální. Je počítán skrze v čase stanovené body, které jsou vzdáleností mezi dvěma okamžiky v čase, pomocí pohybu (v tom nejobecnějším smyslu). Tyto okamžiky jsou časové body, ohraničující interval počítání. Pro počítání úseků mezi časovými body Aristotelés přepokládá duši, která toho bude schopná. Z jeho perspektivy je jediná duše schopná počtu okamžiků a to ta duše, které je vlastní rozumová část (ψυχὴς νοῦς) – tedy lidská. Rozumová duše je pak schopna počtu a dělení přítomných okamžiků a zároveň je i schopna na tomto základě měřit pohyb, což má i ontologické dopady, jak pro existenci, tak pro trvání. Duše tímto svým vymezováním intervalů tak může spočítat velikost (τὸ μέγεθος), v kterém trvání jsoucna probíhá (tedy pohyb od *před* k *po*). Zde tedy vyvstává otázka, zda je duše nezbytným předpokladem existence času. Aristotelés ve Fyzice sice naznačuje, že je duše, která je schopna počtu, potřeba k tomu, aby čas mohl uchován v intervalu počtu (tedy, že

²⁵ ke kruhovému pohybu, coby prvnímu mezi pohyby z důvodu jeho nekonečnosti na rozdíl od pohybu přímočarého a smíšeného, který má začátek a konec – pomíjí, zatímco u kruhového pohybu tyto hranice náleží středu – tedy stojí vně kruhu, čímž je způsobena jeho stejnoměrnost, srv. *Phys VIII*, 7 – 9, 260a 20 – 266a 9; zároveň také Aristotelés v *GC II*, 10, 337a 17 – 24 dochází k tomu, že čas je počtem nepřetržitého pohybu, tedy kruhového, čímž je činěn čas nepřetržitým.

minulý okamžik musí být uchován v počítající duši, aby tak bylo počítání vůbec umožněno). Aby minulost (která, jak podotýká, již není) zůstala přítomná aspoň jako minulá a vymezila tak bod intervalu počítaného času. Tímto je tak umožněno srovnání pohybů (jsoucen), protože pohyb je do-časný (čas jej vždy přesahuje, co do velikosti)²⁶ – tedy interval. Z toho tedy vyplývá, že je čas kontinuem, které umožňuje měřit intervaly pohybů, podle určení počítající duše.

Jak je tedy patrné, že duše je pro čas (tedy aspoň co do měření) podstatná, avšak Aristotelés si ve své Fyzice neklade otázku po tom, co umožňuje duši počítat. Je možná lépe říci, že jeho „fyzikální“ pojetí času ve Fyzice, navzdory tomu, že předpokládá existenci počítající duše, aby byl počet umožněn, se nezabývá původem tohoto počítání – tedy duší. Toto je také důvodem, proč bylo pojetí času ve Fyzice označeno, z podkladu rozdílu kategorií organiky a anorganiky, jako fyzikální chápání času – tedy vztahující se k vnějšímu. Právě kvůli tomuto jen letmému zmínění duše, která je předpokládána ve své aktivní roli. Absence antropologicko-psychologické dimenze času v Aristotelově výkladu ve Fyzice tak bude východiskem pro další část. Jedná se tedy snahu doplnit toto pojednání o „fyzikálním“ čase o jeho další část či aspekt, o pojetí „psychické“.

²⁶ Srv. Kruhový a přímočarý pohyb, viz výše pozn. 25.

1.2 Duše, vnímání a paměť

V pojednání o fyzikálním čase bylo naznačeno, že čas potřebuje duši, aby jej počítala. Toto naznačení implikuje otázku po tom, jaký je způsob, kterým duše počítá. Počítání předpokládá aktivitu duše (tedy nějaký pohyb), který je duše schopna počítat. Toto počítání podle Fyziky Aristotelés připisuje duši, které je vlastní rozumová složka ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$). Počítání však zároveň také souvisí i vnímání, neboť není možné počítat to, co duše nevnímá. Zároveň pak to, co je vnímáno, aby mohlo být duší počítáno, musí být někde podrženo, aby nedošlo k tomu, že to pomine dříve nežli se rozumová část duše toho chopit k počtení a k tomu je potřeba paměti.

Je tedy potřeba pojednat ještě o těchto třech předmětech – duši, paměti a vnímání - v souvislosti s časem, aby byla osvětlena ještě druhá stránka Aristotelova pojednání o čase. Jedná se o tu stránku, která byla označena jako antropologicko-psychologická. Důvodem k tomuto osvětlení, je samozřejmě to, že Aristotelés ve svém výkladu o čase ve Fyzice tyto tři jevy předpokládá, nicméně jim v tomto spise nevěnuje nějakou větší pozornost. Tento poukaz je pak tedy zapotřebí uchopit jako odkaz, který odkazuje do dalších spisů, v nichž je toto téma pojednáno, či aspoň zmíněno. Proto je tedy také třeba vyjít z jiných spisů, které popisují toto dění, či se jej alespoň dotýkají, z jiné perspektivy, tedy perspektivy duše (do níž spadají i obě zbylé kategorie jak paměť, tak i vnímání) – jedná se tedy o výše zmíněné spisy *O duši*, *O vnímání a vnímatelném* a *O paměti a vzpomínání*. Z popisů spíše fragmentárního charakteru je zde poukazováno ke vztahu duše k času a zároveň také obráceně o vlivu času na duši a její pochody. Základní pro tuto pasáž tak je snaha zodpovědět otázky po charakteru vztahu duše a času za předpokladů nastíněných výše. Jinými slovy je to snaha o popis tohoto vztahu ze strany duše, a to konkrétně lidské duše – nadané rozumem, která je chápána jako předpoklad fyzikálního času coby počítání času vůbec umožňující entitu, bez níž by nebylo možné o čase vůbec hovořit.

Již bylo výše naznačeno, že Aristotelés chápe duši jako princip, který umožňuje přírodnímu tělu (ústrojně - $\delta\omicron\ \omicron\rho\gamma\alpha\nu\iota\kappa\omicron\nu$) život, který má v možnosti ($\delta\iota\omicron\ \eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha\ \eta\ \pi\rho\omega\tau\eta\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \zeta\omega\eta\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$).²⁷ Tímto Aristotelés z duše činí princip života, samozřejmě všech oduševnělých bytostí – včetně rostlin, poněvadž i ty mají duši, kterou Aristotelés nazývá jako vyživovací ($\theta\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$),

²⁷ *De an.*, II, 1, 412a 27n.

která má zajišťovat rozmnožení a přežití.²⁸ U živočichů pak k vyživovací duši, která zajišťuje bázi – život –, složka duše vyššího stupně, jíž je duše vnímavá (ψυχὴ αἰσθητική). Tato složka umožňuje živočichovi pociťování a vnímání. Konečně pak ještě u člověka přistupuje složka třetí rozumová (ψυχὴ [δια]νοητική), ta je však vyloženě lidská a je zároveň tou složkou duše, jíž se člověk od ostatních živočichů odlišuje. Takto Aristotelés chápe dělení tří složek duší oduševnělých bytostí, jimiž se duše od sebe liší. Ač samotná duše jako oživující princip je nehybná – neměnná – je ale zároveň schopna pohybovat tělem (což se vztahuje zejména na živočichy, neboť u nich je možná lokomoce), takže jí jaksí přirozeně přináleží pohyb. S duší se to pak nemá tak, že by byla pohybována, avšak [naopak] umožňuje pohyby těla - ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια – tímto pohybováním těla tak umožňuje uskutečňování schopností (ἡ ἐνέργεια τὴν ἐντελέχειαν ἔχειν τὴν δύναμιν).²⁹ Duše je tak podstatou těla, protože je skutečností vlastností tohoto těla, které má v možnosti život (δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Duše tedy uskutečňuje tuto možnost života – je počátkem a příčinou živého těla. Z tohoto vyplývá, že duše je příčinou (jako podstata umožňuje jeho bytí), účelem (tělo je jejím nástrojem – tělo tak svoje činy koná pro *ni*) a také původem pohybu (změna kvality, růst).³⁰

Tímto shrnutím, jakým způsobem Aristotelés chápe duši obecně, je předestřena půda k dalšímu kroku Aristotelovi psychologie, která se týká vnímání. V jeho pojetí, jak bylo naznačeno, je vnímavá složka duše (ψυχὴ αἰσθητική) – tedy část, která zajišťuje živočichům vnímání právě – právě tou složkou, která odlišuje od sebe rostliny (φυτόν) a živočichy (ζῷον).³¹ V čem podle Aristotela spočívá vnímání a jakým způsobem

²⁸ *De an.*, II, 4, 415a 23nn. „ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινωτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν.“ (Kříž: „Nebot' vyživovací duši mají také ostatní bytosti, i je to první a nejobecnější mohutnost duše, jíž se všem bytostem dostává života“, *O duši*, str. 228n).

²⁹ *Srv. Met.*, 9, III, 1046b 25nn a 30nn.

³⁰ *De an.*, II, 4, 415b 7 – 28.

³¹ Φυτόν – primárně rostlina nebo bylina, nicméně souvisí se slovesem φυῶ, které znamená *rodit*, nebo *přírodou a přirozeností získávat* – bez umělého zásahu člověka – čímž je příbuzné k slovu φύσις – příroda či přirozenost. Tato slova tak označují něco, co je *ze sebe sama* tedy nepotřebuje to vnější zásah člověka a jeho τέχνη (dovednosti); tedy se jedná spíše o pasivní nechání-se-nést přirozenými procesy. ζῷον – pak primárně znamená *živoka, živočicha*; odvozeno od slovesa ζωή, tedy *žít* či obstarávat (dobývati) si živobytí – tedy se jedná o aktivitu zacílenou na udržení si života-schopnosti. K tomu *srv. Phys.* II, 1, 192b 8 – 193a 4; LEPAR, *Slovník*, hesla: φυτόν, φυῶ, φύσις, ζῷον a ζωή; LIDDEL-SCOTT, *Greek-English Lexicon* (dále jen: „LSJ“), hesla: φυτόν, φυῶ, φύσις, ζῷον a ζωή; BENYOVSKÝ, Ladislav, *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, § 42, str. 259 atd.

k tomuto procesu dochází? To jsou otázky, které je zapotřebí vyjasnit k tomu, aby bylo možné dále pojednat o paměti.

Je-li položena otázka po vnímání, zejména pak cože to vnímání je, tak již z předchozího je jasné, že se jedná o proces, který je vykonáván duší prostřednictvím těla, konkrétněji řečeno smyslů. Smysly tedy primárně mají pohyblivému tělu posloužit k jeho sebezáchově – tedy ulehčit bezpečnou orientaci a pohyb nejen v prostoru, ale zároveň v každodenním životě – čímž jsou pro člověka, jako z každodennosti otestované, přinejmenším důvěryhodné – tedy rámcově neklamou. Ze smyslů pak Aristotelés přikládá největší význam zraku (pro bezprostředně potřebné - πρὸς τὰ ἀναγκαῖα) a dále také sluchu (nahodile - κατὰ συμβεβηκός), které ještě nahodile ponejvíce přispívá rozumnosti, neboť umožňuje učení pomocí řeči. Sluch a zrak tak vnímatelné tvary (αἰσθητά - vlastnosti věcí působící na smysly) skutečných věcí, které na něj působí, prostředkuje skrze prostředí (voda, vzduch) a hmat pak napřímo.³²

Je tedy patrné, že vnímání je možné chápat jako trpnou schopnost, neboť přijímá (δέχεται) vnímatelný tvar³³, oprostěný od látky, který působí na smysly, které následně smysly předávají do svých počátků (ἀρχαί). Z tohoto tedy vyplývá, že vnímání je tedy jakousi změnou kvality a to trpnou, kde drážděné je s dráždivým nestejně do doby, než je podrážděno, kdy se stává stejným. Tento počátek smyslů (společný smysl) způsobuje, že dojmy a představy, které se dostaly (svým působením) do čidel smyslů, mohou být porovnávány (sladké od bílého). Je tak možné říci, že tento společný smysl má jaksi přítomnostní charakter (Aristotelés jej přirovnává k bodu – což odpovídá i jeho představě „nyní“ – ježto je možné myslet tentýž bod jakožto dva).³⁴ Nicméně je patrné,

³² *De an.*, III, 12, 434a 32nn: „εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἰσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστὶ φύσεως ἔργον.“ ([Kdyby] vskutku každé přemísťující se tělo nemaje vnímavosti, by zahynulo a do účelu, to jest přirozeného díla, by nedošlo); *De sens.*, I, 1, 437a 3nn; Srv. MRÁZ, *Smysly a čas*, str. 28n.

³³ Vnímatelné tvary Aristotelés podle *De an.*, II, 6 rozlišuje tři: 1. *Předměty samy o sobě* (vlastní) – postřehnutelné jen jedním smyslem, 2. *Společné předměty* – jsou společné všem smyslům (pohyb, klid, číslo, podoba, rozložitost a podle *De Mem.* I, 450a 9nn je čas poznáván toutéž mohutností jako pohyb a velikost) a za 3. *Mimochodem* – souvisejí-li dvě věci nahodile.

³⁴ Aristotelés je také nazývá „společným smyslem“ – κοινὴ αἰσθησις; Srv. *De An.*, III, 2; *De An.*, II, 5, 417b 2nn; MRÁZ, *Smysly a čas*, str. 19nn. Tento bodovitý charakter přítomnosti však má ještě jednu implikaci, vzhledem ke své dělitelnosti by mohlo dojít na to, že by mohl být časový úsek tak malý, že člověk by si nebyl vědom, zda jej vnímá, či že vůbec vnímá, což však není možné, protože všechny velikosti jsou vnímatelné. Takže žádný čas není nevnímatelný. K tomu srv. *De sens.* I, 7, 448a 19 – 448b 16; SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 46; SORABJI, Richard. *Self: ancient and modern insights about individuality, life, and death*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, str. 241.

že vnímání není totéž, co myšlení, které je možné vidět jako obrazivost (φαντασία) a mínění (δόξα) – avšak vnímání je nezbytnou podmínkou myšlení. Jak bylo poukázáno vnímání se děje v okamžiku přítomnosti vnímajícího, jehož smysly jsou vnímatelným pohnuty a koncentrovány do společného smyslu, kde je s vjemem možný další proces. Aby však byl tento proces možný, je nutné, aby byl vjem (αἴσθημα) podržen v paměti (μνήμη – jejíž pojednání následuje). S pamětí pak souvisí i obrazivost, u které je třeba se pozastavit, neboť umožňuje zpřítomňování již zapamatovaných věcí. Aby však tyto věci mohly být pojaty pamětí, je nutné, aby se z věci oproštěné od látky (nejméně nepravdivý vjem) v obrazivosti vznikla představa (φάντασμα – mohou být nepravdivé podle přisuzovaných vlastností), které se vtiskují do paměti a jsou podobné vjemům. Je tedy možné pak tyto představy svévolně vyvolat z paměti, ačkoliv věc již není přítomná (tedy si tento jakoby-vjem zpřítomnit). K tomuto vyvolání a je potřeba rozumu (voûς), pomocí jehož aktivity je pak možné představy a mínění (které jsou shrnutím zkušeností [ἐμπειρία] s věcí) dále vyhodnocovat - promýšlet. Rozum zároveň musí být neměnný, ale vnímavý pro tvar (tedy *takový* a *takový*, nikoliv však *to* a *to*). Myslicí duše je tak místem tvarů, které v ní jsou v možnosti, a které ve formě představy (která vzniká prostřednictvím smyslů, protože v duši nemohou být věci samy) umožňují myšlení – tak i vědění (zde je patrný ještě další výměr duše, totiž, že je tak nějak vším, co jest, protože veškeré jsoucno je předmětem vnímání či myšlení – a toto vše je v možnosti přítomno i v duši tedy je možnostně totožná s předmětem). S tímto pak také ještě souvisí to, že rozum někdy pomocí myšlenek a představ usuzuje o budoucnosti, kterou vztahuje k přítomnosti, čímž si tak tvoří očekávání (ἐλπιστός) jímž si pak přizpůsobuje další jednání.³⁵

Nyní je třeba se obrátit ke třetí složce, která s dvěma výše pojednanými souvisí, a tou je paměť (μνήμη). Nejprve je potřeba zmínit, že paměť se týká jen minulého. Je tomu tak, protože o přítomném není možné říct, že jej člověk pamatuje, pakliže je přítomné, neboť to se týká smyslového vnímání, které je, na základě výše zmíněného, schopno poznávat jen přítomné věci, takže paměť není smyslovým vnímáním a totéž platí o uvažování, protože uvažované je uvažováno právě v přítomnosti (je možné uvažovat o minulém, ale vždy v přítomnosti). Obdobně pak se to má s budoucím, toho se týkají mínění a očekávání, která (ač mohou souviset pamětí pomocí vzpomínání a usuzování) jsou svým charakterem nepopsatelné jako ty, jenž si člověk pamatuje.

³⁵ *De An.*, III, 2-8, 425b 12 – 432a 14; MRÁZ, *Smysly a čas*, str. 19-30.

Znamená to tedy, že paměť má být rozuměn stav, který je výsledkem smyslového vnímání (παρόντος αἰσθησις – přítomného vnímání) či mínění (μέλλοντος ἐλπίς – budoucích nadějí) – je tedy potřeba, aby k vjemu či úsudku přistoupil čas, čímž je učiněn minulým a tím tak učiněn předmětem paměti. Tak se čas, svou nepřetržitostí (συνεχοῦς – spojitostí), stává podmínkou paměti, protože tak umožňuje i myšlení nespojitých věcí, které je možné považovat za nespojité teprve vůči spojitému. Tím je nespojitému dána spojitost pomocí představy – která je nezbytnou možností myšlení, avšak rozumu náleží jen nahodile jako projev první mohutnosti, jejímž prostřednictvím je možné poznání času, pohybu a velikosti.³⁶

Z výše zmíněného tedy plyne, že aby paměť mohla být chápána, jako paměť musí k vjemu přistoupit čas, tedy uvědomění, že *to* bylo dříve a *ono* později. Tedy jinak řečeno, v té části, do níž náleží obrazivost, patří i paměť. Důvodem tomu je, že paměti jsou pozdržovány v obrazivosti vzniknuvší obrazy, kterým přistoupilo časové rozlišení *dříve a později*.³⁷ Tedy obraz obrazivosti je možné chápat jako předmět myšlení (představa), je-li sám o sobě, ale vztáhne-li se k něčemu, stává se vzpomínkou. Vzpomínku si pak člověk vybavuje pomocí procesu vzpomínání (ἀναμνήσκεισθαι), který je jedním z činností paměti. Vzpomínky se dostavují jako posloupnost pohybů, kterou se člověk při vzpomínání snaží dopátrat celou, a to od nynějška (přítomného okamžiku). Tyto pohyby pak jsou buď totožné s hledaným předmětem, probíhají s ním zároveň anebo obsahují jen jeho část – tedy i tato část postačí k jeho vyvolání. Tento pohyb, který je schopen vyvolat vzpomínku je v duši v možnosti. Tento pohyb vyvolává vzpomínající si sám ze sebe. Pro vzpomínání je podle Aristotela nejdůležitější rozpoznání času (podle míry, nebo neurčitě), neboť se to s ním má obdobně jako s velikostí, u které dochází v rozumu k úměrným pohybům. Protože pohyb odpovídající hledané věci vzniká zároveň s pohybem v příslušném čase, který mu odpovídá – tímto se tak vědomě uplatňuje paměť. Takže k pamatování může dojít bez velké prodlevy v čase, zatímco vzpomínání potřebuje časový odstup – od nyní až po počátek hledaného. Časové rozpoznávání pohybů v mysli, tak zůstává obdobné jako tomu při

³⁶ *De mem.* I, 449b 9 – 450a 14 a *Met.* I, 1, 980a 29 – 981a 5; SORABJI, Richard a ARISTOTELÉS. *Aristotelés o paměti*. Praha: Rezek, 1995, str. 32nn; 78-81; 116n.

³⁷ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ [...]προσαισθάνεται ὅτι πρότερον: τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν. τίνας μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία – (Kdykoli je paměť činná [...] je vnímáno, že [to] bylo dříve: dříve a později jest v čase. Něco z nich duší je paměť, [je] zjevné, že zde právě [jest] i obrazivost).

vzniku, jen velikosti vnějšího je uvnitř menší při zachování stejných vzájemných poměrů, které na základě úměrnosti odpovídají – v rozumu jsou obdobné tvary a pohyby.³⁸

Ve stručném popisu, který výše předešl, bylo pojednáno o tom, jak Aristotelés nazírá na duši, vnímání a paměť s doplňujícími poznámkami o obrazivosti (fantazii) a vzpomínání. Důležitým aspektem tohoto popisu je jeho vztah k pojetí času v Aristotelově spisu Fyzika, protože se snaží tak nějak zodpovědět otázky, které jsou ve Fyzice jen naznačeny a vyplývají zejména z chápání času v souvztáhnosti s pohybem. Tedy, aby vůbec mohla být řeč o čase, je nutné mít entitu, která si je schopna uvědomit *dříve* a *později*, duši. Jak bylo výše zmíněno, duše umožňuje vnímání (tímto se tak stává tak nějak vším, co jest) prostřednictvím smyslů a společného smyslu, který je počátkem vjemů³⁹, jež jsou posléze prostřednictvím obrazivosti ukládány do paměti, odkud mohou být svévolně vzpomenuy ve formě vzpomínky. Z toho „řetězce“ vnímání pak tedy vyplývá, že nehybná duše (existenciální předpoklad), umožňuje bytostný pohyb pro uskutečňování duše, která k němu potřebuje smysly, pomocí nichž vnímá. Toto vnímání tak má přítomnostní charakter, neboť smyslem může být vnímáno jen to, co může na tento smysl působit, tedy smysl musí být-při-tom. Ve společném smyslu se tento smyslový otisk stává obrazem, se kterým je možná další práce, což by analogicky bylo možné chápat jako vytvoření bodu „nyní“ – coby referenta pro další počítání času, od kterého je pak možné odvozovat „minulé nyní“ dřívější a pozdější, podle vzdálenosti od referenčního přítomného nyní. Minulé nyní je pak bodem, který je jat paměti, odkud je možné jej vyvolat vzpomínáním – tedy znovu-zpřítomnit již minulé. Tak o nich může v přítomnosti znova uvažovat. V případě času by to pak byl počáteční bod intervalu, od kterého je počítání pohybu počato. Počátek intervalu – okamžik, nyní – je tak podržován rozumem, pomocí paměti, aby nedošlo k jeho zániku. Neměl-li by rozum k dispozici paměť – k podržování minulého -, nemohlo by dojít na řeč o čase, protože by nebyl počáteční bod – byl zapomenut, zanikl by –, od které je možné čas počítat. Stejně tak je tomu i obráceně, vjemy by mizely vytlačovány dalšími vjemy bez možnosti jejich vzpomnutí, neboť nebylo-li by ponětí o čase, nemohla by

³⁸ *De mem.* I, 450b 24 – II, 453a 4; SORABJI, *Aristotelés o paměti*, str. 84-97; 131- 166.

³⁹ Dozajista stojí za zmínku, že Aristotelés používá slovo *vjem* (τὸ αἴσθημα) v obojakém významu dnešní psychologické nomenklatury: jednak jako *počitek* (který je jednoduchý) a jednak jako *vjem* (který je komplexnějším celkem více počitků). Srv. MRÁZ, *Smysly a čas*, pozn. 11, str. 19 a DUROZOI, Gérard a ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*, str. 224, heslo: Počitek.

z vjemu vzniknout vzpomínka-paměť, protože podmínkou ke vzniku paměti je přistoupení času – či přesněji časové vzdálenosti od přítomného okamžiku, který je nyní, k čemuž je zapotřebí rozumu, jenž jej dovede odlišit - odpočítat.

Obdobně je pak také možné vzpomínku užít ve směru budoucnostním, jako předpokládání pro budoucí jednání. Tak je možné na základě zkušenosti – či představ, myšlenek – uvažovat o budoucnosti ve vztahu k přítomnosti, čímž se člověk tak nějak dívá „před-sebe“, aby se mohl vyhnout nepříjemnostem (zlu), tím, že tomu přizpůsobí své jednání v přítomnosti. Aby si tak tím přinejmenším zachoval svoji existenci.

Jinými slovy shrnuto, duše má pro přítomnostní okamžik smyslové vnímání. Toto vnímání se přistoupením času stává pamětí, která je minulostní. Zároveň pak pomocí vzpomínání (zpřítomňují proces) může v přítomném uvažování utvářet mínění (budoucnostní naděje vycházející z minulých zkušeností), které má vliv do přítomnosti.

Toto uchopení chápání a vnímání času u Aristotela je pak spojnicí s naznačením chápání času, které fragmentárně zaznamenáno v Etice Nikomachově. Směřuje k tomu už samotné složenostní chápání duše, jak bylo výše popsáno, která je činná – v pohybu – a trpná – bez pohybu – zároveň. Dalším bodem, ve kterém spolu tyto záležitosti souvisí, je paměť, o níž bylo zmíněno, že slouží jako „úložiště“ vzpomínek, které je možné v případě potřeby obnovit vzpomínáním a zároveň pak také slouží, coby podklad pro další činnost. Nicméně nejdůležitější spojnicí se pak zdá být to, že každý *jeden* člověk se rozhoduje na základě svých *vlastních* zkušeností pro konání, které pak *sám* vykoná, každé konání pak je ve-světě, tedy vnější – je to, s Patočkou řečeno, snaha „najít *společnou míru* mezi světem a člověkem, [...] pochopit člověka jako zvláštní, byť výjimečný případ obecných ontologických struktur [z poznámky k textu: a to *pozemsky* jedinečně]. [...] Je to po uskutečňování větší určitosti.“⁴⁰

⁴⁰ PATOČKA, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, str. 198n.

1.3 Etika Nikomachova

V úvodu tohoto oddílu bylo poukázáno na to, že pojetí času a jeho chápání je také naznačeno v rámci Etiky Nikomachovy, zejména v její šesté knize. Avšak stejně tak bylo podotknuto, že toto vnímání času se poněkud liší. Je tedy třeba se zaměřit na některé hlavní body tohoto pojetí.

Hlavní odlišností od předchozích pojednání o čase je zejména jeho zaměřenost, tendence. Je sice faktem, že bude-li nazírán fyzikální čas, tak je v něm patrná jakási „dopřednost“ – tedy jakési „kontinuální plynutí“ do budoucnosti, z něhož si počítající vnímající rozumová duše vytíná intervaly k počtu podle *před* a *po* –, ale tato dopřednost je odlišná od té etické. Avšak vezme-li v potaz etický čas, kde člověk jedná *pro něco*, pro nějaký *cíl* (τέλος), kterým tendován, má toto velký význam i pro samo rozhodování, neboť pakliže se člověk (jednotlivec) rozhoduje pro něco, musí vždy hledět tak nějak před sebe – mít před sebou cíl, který působí jeho jednání. Toto hledění před-sebe (dopředu časově) však vychází z minulostního profilu (jak bylo zmíněno výše – vzpomínání v paměti uložených vzpomínek), který dává základu situačnímu rozhodování a tvoří tak na pozadí již učiněných skutků, které utváří takového či onakého člověka.⁴¹ Tento minulostní profil, charakter (ἔξῃς), je pak činy tvořen a udržován (tedy *habitus*).⁴² Etika se tak snaží postihnout člověka celistvě – tedy i s tím, co je již minulé a jako minulé je přítomno ve formě jsoucího duševního jevu (ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα)⁴³ a dává tak podklad pro to, kam se zaměřuje do budoucna. A smyslem lidského života je pak dosáhnout nejvyššího cíle „blaženosti“ (εὐδαιμονία), která je ovšem nedosažitelná bez druhých lidí.

Hovoří-li se o teleologických tendencích v souvislosti s volbou, tak se předpokládá, že volící je nadán rozumem (τὸ λόγον ἔχον), jehož pomocí je člověk schopen rozpoznat tento účel a zároveň je schopen jeho pomocí volit střednosti

⁴¹ Srv. EN III, 7, 1114a 7: „...αἱ γὰρ περὶ ἑκάστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.“ (...neboť každá učinění je [lidi] takové utvářejí; Kříž: „...vždyť jednotlivé činnosti utvářejí v nich takové stavy.“).

⁴² Srv. EN II, 4, 1105b 25n: „ἔξεις δὲ καθ’ ὅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς...“ („vlastnostmi pak, podle kterých k hnutím [citům] se máme dobře nebo špatně...“; Kříž: „stavy konečně to, co působí, že se k citům chováme správně nebo nesprávně...“); SYNEK, *Čas v kontextu Aristotelovy Etiky Nikomachovy*, str. 131n.

⁴³ EN II, 4, 1105b 20; SYNEK, *Čas v kontextu Aristotelovy Etiky Nikomachovy*, str. 134.

(ctnosti)⁴⁴ na cestě k němu – tedy jednat podle „správného úsudku“. Z toho tedy plyne, že „konečný cíl je počátkem jednání,⁴⁵“ neboť po takovémto cíli vznikla žádost, kterou se člověk pomocí svého rozhodování snaží naplnit. Rozhodování je pak založeno na schopnosti volby střednosti, jejíž ponětí v člověku procesuálně vzniká a udržuje se. Takže je řízeno minulým činem, jehož zkušenost je jsoucí v přítomnosti – bodu rozhodování – směrem k záměru (cíli) do budoucnosti. To tedy znamená, že rozum musí být schopen, jednak rozpoznávat (τὸ ἐπιστημονικὸν – rozpoznávací mohutnost duše) počátek (ἀρχή), který není možný měnit – tedy minulý – a jednak ten, který měnit možné je – tedy usuzovat (τὸ λογιστικὸν – usuzovací mohutnost duše) směrem budoucnostním. Aristotelés si je vědom toho, že minulé již minulo, takže není možné toto minulé již měnit. Tím tak zároveň ani nemůže být předmětem volby, neboť již jest dokonáno. Proto také o tom, co bylo, se již nikdo neradí – poněvadž je výsledek již znám – ani bůh není s to odčinit, co se již událo. Z toho pak vyplývá, že předmět volby může být jen takový, který ještě není rozhodnut – který je potřeba dokončit, dotáhnout jej do cíle – učinit dokonalým. O tomto pak je třeba se radit, protože to je to, co může být jinak, a to už samého počátku.⁴⁶

Člověk se tak snaží uskutečňovat svůj život jako dobrý – zvyšovat míru jeho skutečnosti. Ve svém životě je člověk pak žádostivostí (ὀρεξις), která jej pak upíná vztahem k cíli – tedy nutí jej vykonávat pohyb (κίνησις) dosažení tohoto cíle. Tímto se tedy snaží dotáhnout do dokonalosti tyto pohyby – učinit jej stavem. Nicméně cíl blaženosti je poněkud jiného charakteru. Hlavně proto, že blaženost je záležitost celistvá – nelze totiž být jen částečně blažený – v každém okamžiku. Člověk se svým jednáním (πρᾶξις) snaží svou blaženost uskutečnit. Toto uskutečňování pak je možné jen ve světě, který je chápán jako takový, který může být jinak. To znamená, že jakékoliv lidské jednání má teleologickou tendenci směřovanou k cíli, který *může* být. Ale je to právě tato potencialita, která umožňuje minulostnímu profilu (ἔξις) se činně projevovat (ἐνέργεια) ve svých skutcích (πρᾶξις) - to samozřejmě souvisí se schopností umět určit

⁴⁴ Ctnost- ἀρετή – je charakteristická tím, že vzniká z procesu volby mezi dvěma krajnostmi a zároveň je z dalšího činění udržována – obdobně jako umění; důležitým aspektem ctnosti je pak její předchůdnostní vztah k okamžiku rozhodování – tedy pomocí činění se člověk ctnost učí a udržuje si ji – tedy si ji navyká, habitualizuje si ji. Obdobně srv. ἔξις; srv. EN II, 1103a 4 – 1103b 1.

⁴⁵ De an. III, 10, 433a („...τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως...“) a Met. V, 1, 1013a 21 „...počátkem je příroda, prvek, myšlení, vůle, podstata i účel (τὸ οὗ ἕνεκα: kvůli čemu).“

⁴⁶ EN VI, 2, 1139a 5 – 1139b 10; SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 47.

počátky, tedy účely činností. Takže profil (ἔξις) pomocí toho, že je schopen poznávat počátky - praktický rozum (φρόνησις) pomáhající rozpoznat správnost jednání - pak může svými skutky strukturovat svoji přítomnost směrem k této budoucnosti. Tedy jinak řečeno na základě svých zkušeností je schopen vyhodnotit své další konání pro budoucnost, aby v ní bylo možno dosáhnout možného cíle. Takže pohyb je proces cesty někam, k cíli, kterého ještě nebylo dosaženo. Dosažením tohoto cíle se pak dochází k hotovému bytí.⁴⁷

Lidské zkušenosti jsou pak záležitostí časového vývoje člověka, jíž je podmíněn. Cíl jednání je určován ctnostmi, která se tříbí právě ve zkušenosti se světem a lidmi. Blažený je pak ten člověk, u něž je v souladu vztah vůči minulosti i budoucnosti, čímž tak přitakává svému životu. Tato jednota mu umožňuje přijímat a dodržovat svá rozhodnutí. K čemuž je zároveň zapotřebí druhých lidí – pospolitého života –, bez nichž není možné této konzistentnosti dosáhnout. Protože člověk je ve své cestě vystavován možnostem (neboť žije ve světě, ve kterém vše může být jinak), u nichž záleží na jeho rozhodnutí, které vyplývá z jeho zkušenosti a konzistentnosti. Takže blaženost jako nejvyšší „cíl“ je pochopitelná jen ze vztahu k času – tedy vlastního života vůči nejzazšímu smyslu, důvodu žití – vztahování se směrem do budoucnosti, co má charakter čehosi, co ještě není.⁴⁸

Podle popisu času, který je založen na Etice Nikomachově, je patrné, že Aristotelés jej v tomto spise chápe poněkud jinak. Primárně pro to, že zde dominuje lidská perspektiva. Neboť člověk se ve své cestě snaží dosáhnout co možná nejlepšího prosperování. K tomu, aby toho dosáhl, potřebuje také „správné“ volby. Správné volby však je možné učinit teprve tehdy, ví-li člověk pro, co se rozhoduje. Tedy je zde patrná zaměřenost na účel – který je ze své podstaty začátkem takového jednání, jenž je předmětem primární volby. Člověk takovouto volbu pak vždy činí se záměrem na dobro, ať už skutečné či jen zdánlivé. Jinými slovy tak je člověk postavený před rozhodnutí „nucen“ si před sebe postavit cíl, vůči němuž se jeho snahy mají upírat.

⁴⁷ EN VI, 5, 1140a 25-29; 1140b 17; SYNEK, *Čas v kontextu Aristotelovy Etiky Nikomachovy*, str. 149nn; srv. HEIDEGGER, Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 2008, str. 48n.

⁴⁸ Srv. EN VI, 7, 1141a 16nn, 1142a 15nn, 1144b 27 – 1145a 5; SYNEK, *Čas v kontextu Aristotelovy Etiky Nikomachovy*, str. 125, 151; RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. Olomouc, 2002, str.122nn; HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace*, str. 45.

Takže se snaží dosáhnout toho-co-může-být zároveň však si je vědom toho, že toto může být jinak. Člověk se rozhoduje v přítomném okamžiku směrem k okamžiku, který může nastat – tedy pro potenciální budoucnost. Zaměřenost na konkrétní potenciální budoucnost však musí mít svůj základ. Tímto základem pak je něco již minulého, co není předmětem volby potencialit. Minulé pak – ve formě jakési zkušenosti – dává základ pro další rozhodování. Tím se pak nastává situace, kdy je minulost přítomná v „nyní“. Minulost je přítomná jako do-konalý stav (časově perfektní), čímž má vliv na pro-budoucí rozhodování. Pro rozhodování je tedy důležitá tato časová krystalizace. Zároveň je v tomto také patrné to, že při rozhodování je v člověku přítomna jak minulost, tak budoucnost zároveň, která se prostřednictvím přítomného okamžiku snaží být uskutečněna. K tomu pak, aby byl člověk blažený, je potřebí, aby vztah mezi jeho minulostí a jeho budoucností byl v přítomnosti v souladu – tedy, aby člověk byl konzistentní ve svém rozhodování. Takže etice nezbyvá nic jiného než člověk v jeho časné cestě chápat jako celek, v němž se zároveň protínají všechny časové dimenze – zároveň také jako celek konsolidující teoretický i praktický rozum, jež se v člověku uskutečňují a zároveň se komplementárně doplňují. Z tohoto také plyne komplementarita etického pochopení času v Etice Nikomachově vůči tomu fyzikálnímu.

1.4 Aristotelova pojetí času – ohlédnutí

V předcházejících částech byly nastíněny tři možná pojetí času u Aristotela. Tři pojetí, která jsou do značné míry odlišná, ale zároveň se doplňují. Obecně pojato je „fyzikální“ pojetí času tím pojetím, které by bylo možné chápat jako vnější. Tedy jak už sám název říká, týkající se přírody, v níž je však člověk, ač nezbytný, chápán je jen jako pozorovatel. Ve fyzikálním pojetí se pak člověk stává jen tím počtářem, který vymezuje časové body, od nichž počítá, ale i bez existence počítající duše jsou zde ta jsoucna, která jsou v čase – jen chybí ten, kdo ho počítá. Takže čas chápaný jako počet toho, co je *před* a *po* vyžaduje jako předpoklad počítající duši, která je schopná položit do „časové osy“ bod, kterým je přítomný okamžik a od něhož je teprve možné toto počítání. Položením tohoto bodu tak může dojít k vytínání počítaného intervalu. Tento bod je tedy důležitý referentem celého počítání času.

Je tedy patrné, že duše schopná počítání je pak třeba, aby čas mohl být vůbec počítán. To znamená předpoklad rozumové duše. Z tohoto předpokladu tedy vyvstává otázka po lidské duši. Aristotelés ve svém fyzikálním popisu o duši mluví jen jako o počtáři, ale již se zde nezastavuje, jak se to z duši má při tomto počítání. Je možné to tedy vyjádřit tak, že fyzika popisuje „vnější“ fyzikální všem tvorům společné časové prostředí, avšak druhý rozměr, tedy jak je na čas nahlíženo z vnitřní perspektivy duše, se Fyzice dále neřeší. K dovysvětlení tohoto je potřeba se obrátit k duševním spisům, kde jsou o čase jen letmé zmínky. Nicméně i z těchto je patrné, že obdobně, jak se tomu má s časem vně, tak je tomu i uvnitř. Tedy, co se týče vnímání, neboť duše prostřednictvím smyslů vnímá vnější jevy podle úměrnosti – tedy vnější jevy jsou jaksi zmenšeny se zachováním stejných poměrů. Avšak k rozvedení časové otázky dochází už z fyzikálního předpokladu *před* a *po*. Tento předpoklad, aby nějakému měření času vůbec mohlo docházet, je podmíněn možností podržení okamžiku, který je přítomný a jen *bezdimenzionálně bodový* a každým dalším okamžikem pomíjí. To značí, že je potřebí paměti pro to, aby tento okamžik, který „okamžitě“ pomíjí, podržela jako (po)minulou přítomnost, vůči níž je možné vztahovat *před* a *po* (jak minulostně, tak budoucnostně). Paměť se tak stává v podstatě instrumentální nutností pro počet. Nicméně paměť může být ještě využita směrem do budoucnosti. Tedy může být užita jako zkušenost, která může poskytnout východisko pro rozhodování pro to, co může být.

Tato úvaha o paměti a jejím vybavování, pak samozřejmě dochází do bodu, v němž to, co bylo pomocí vnímání uloženo paměti a opět vyvoláno, může být užito (jaksi zpětně opět) vnějšně ve formě praktického konání, kde je toto konání motivováno nejzazším cílem po uskutečňování duše. K tomuto uskutečňování je však zapotřebí druhých lidí, kteří vůbec dávají možnost uskutečnění člověka (v němž mimochodem, také dostává svého naplnění klasická Aristotelská definice člověka jako ζῷον λόγον ἔχον), díky pospolitému životu. Zde totiž pro člověka dochází k tomu, že musí držet svou konzistenci mezi minulostí a budoucností v přítomnosti. Jinak řečeno, člověk na základě svých zkušeností – dokončených minulých konání (vzpomínka – řetězu událostí, který došel své dokonání - k němuž tedy přistoupil čas), které zpřítomňuje ve formě minulého stavu pro přítomné rozhodování, z něhož vykonává rozhodování. Sám akt rozhodování pro nějaký pohyb (konání) vychází z nějakého cíle (kvůli čemu; důsledku) – tedy počátek je v cíli. Z toho plyne, že člověk se při každém rozhodování musí dívat tak nějak před-sebe – má futurální záměr. V tomto rozhodování o futurálním záměru pak využívá svých zkušeností – minulostního profilu -, který mu umožňuje se v přítomnosti rozhodnout. Takže z hlediska času se v člověku proměšují všechny tři časové roviny, aby umožnili člověku jeho život směřující k uskutečňování jeho mezního cíle – blaženosti.

Je tedy patrné, že ačkoliv nejznámější Aristotelovo pojetí času z Fyziky, je obdobně aplikovatelné napříč přírodou – dokonce i na duši, tak pakliže se následují některé odkazy, které se ve Fyzice zcela neřeší, je možné dojít i poněkud jiného chápání tohoto jevu, které se však nezbytně nevyklučují, ba spíše se komplementárně doplňují. Nicméně je v Aristotelově Fyzice jaksi položen základ pro chápání času a zároveň je jeho pojetí dodnes užívané (koneckonců se stačí podívat na analogové hodinky, které fungují na principu kroku a jeho počtu – tedy jaksi Aristotelsky). Další poukaz na pomíjivost okamžiku a jeho ukládání do paměti a následné znovu-vybavení, pak z každého okamžiku dělá naprosto unikátní, který je neopakovatelný. Člověk si v těchto unikátních okamžicích volí to, co by mohlo být a směřuje se k tomu – zároveň s vědomím, že by to mohlo být jinak.

2 Augustinus

V předcházející části bylo pojednáno o tom, jaký způsobem hledal Aristotelés odpověď na otázku času (jak fyzikálně tak i psychologicky). Jeho vědecké a dodnes aktuální pojetí je ale charakteristické ještě jednou záležitostí. Je jeho pojetí jaksi „zevní“ – tedy i v pojednání o duši, vnímání a paměti je sice naznačeno, že Aristotelés si je vědom vnitřních pochodů duše, leč se na ně dívá jakoby zvenčí, zkoumá je tedy do značné míry jako předměty, bez ohledu na míru abstrakce. Ačkoliv Aristotelovo pojetí může leccos naznačovat – co se týče vztahu člověka vzhledem k jeho času - (kupříkladu pasáž týkající se Etiky Nikomachovy), je Aristotelova perspektiva stále spíše předmětná. Již v úvodu bylo naznačeno, že přístup svatého Augustina se od toho Aristotelova poněkud odlišuje. Tato část tedy pojednává o Augustinově pojetí, jak na čas nazírá.

Augustinovo pojednání o čase je zachyceno v jeho spise *Vyznání*,⁴⁹ zejména v XI. knize, která pojednává stvoření nebe, země a další otázky související se stvořením. S pojetím času u Augustina pak ještě souvisejí některé pasáže, které se věnují paměti a procesům s ní spojených, v X. knize téhož spisu. Vyznání je spisem, který je, jak již název napovídá, Augustinovým vyznáním, v němž je možné sledovat jeho duchovní vývoj skrze světské strasti a slasti, jimiž si prochází. Avšak se svým charakterem jedná o dílo teologicko-filosofické, tedy nechybí ani rozumová reflexe, která se snaží dosíci pravdy vzdor všem zklamáním, do nichž upadá. Tedy v kostce řečeno se jedná o Augustinovu snahu zachytit jeho vztah jako člověka, k něčemu, co jej přesahuje, a zároveň mu dává základní zdůvodnění jeho bytí, tedy bytí s Bohem.⁵⁰

Zásadní v Augustinově pojednání otázky času je právě ta změna perspektivy, která se pak stává určující pro jeho celkové pojetí problematiky času. Nicméně neméně důležité je, jak k této změně perspektivy Augustin dospěl, čímž je zapotřebí začít.

⁴⁹ AUGUSTIN, *Vyznání*. V Kalichu 5. vyd. Praha: Kalich, 2006 (Dále jen „*Conf.*“ – klasické dělení knih a hlav je doplněno o číslo stránky v českém překladu uvedené v závorce) [je přihlíženo k latinsko-anglickému zrcadlovému textu: AUGUSTINE, *Confessions*: with an English Translation, London: William Heinemann, 1912, 2 vol. – jehož latinská část pochází z edice Knöllova textu z roku 1909].

⁵⁰ Srv. BENYOVSZKY, *Úvod do filosofického myšlení*, str. 230n; LEVÝ, Mikuláš. *Předmluva k Vyznání*. in: AUGUSTIN, *Vyznání*, str.7n; „Bůh“ – v případě, že se v práci vyskytuje slovo Bůh s „B“ jedná se konkrétně o křesťanského Boha, které není možno jednoznačně chápat personifikovaně, čímž se zároveň zachovává úzus tohoto v rámci překladu Augustinových Vyznání – kde je slovo Bůh použito v úzu Absolutní entity.

Následně pak z vývodů základů této změny perspektivy se zaměřit na to jaké má důsledky pro jeho pochopení a vysvětlení času.

Základním východiskem pro Augustina je rozhovor mezi člověkem a Bohem, který jednak musí být shodně oboustranný – tedy duše hledající pravdy se vztahuje k tomu základu, který jej zdůvodňuje. A jednak je zapotřebí, aby oba účastníci tohoto vztahu dospěli k souladu – tedy končený, v čase zajatý člověk vůči věčnému Bohu. Vztah mezi věčností a konečností je tak základem pro Augustinovo chápání vztahu člověka a Boha – snahy sjednocení s Bohem.⁵¹

To značí tázání po tom, kde je možné Boha hledat. Zde Augustin dospívá k tomu, že vše kolem něj je božím stvořením, tedy nemůže Bohem být.⁵² Augustin tak obrací své tázání směrem k sobě a dochází ke zjištění, že se v mnohém neliší od zvířat, což jej dovede až k odlišnosti, již je paměť (*memoria*). V paměti pak nachází smyslné obrazy věcí (*rerum sensarum imagines*), své prožitky, představy, myšlenky, které jsou připravené, k tomu aby mohly být vyvolány – nejsou-li zapomenuty. V ohromné síni paměti (*in aula ingenti memoriae meae*) se tak setkává i se sebou samým prostřednictvím vzpomínek skutků, které pak mohou pomoci i v uvažování skutečích budoucích, tedy učiní-li to či ono. Nicméně se zde jedná jen o letmé setkání, neboť duch není schopen pochopit sám sebe.⁵³

Obrazy věcí, které paměť pojala, se v ní nacházejí roztroušeně. Tím, že se o nich přemýšlí se pak tyto utřibují, čímž je pak snazší si tyto obrazy vybavit, protože dochází upamatování si toho, že věci se přemýšlelo a jí bylo porozuměno a vzpomínkou dojde vybavení si vzpomínky na toto upamatované porozumění. V paměti jsou tak ukládány i věci, o kterých se přemýšlí v tom okamžiku, aby tyto náhledy mohly být vzpomenu, až jich bude potřebí – což se samozřejmě týká jak pravdivých a nepravdivých významů, tak také hnutí mysli - pocity. Paměť tak pojímá nejen myšlenky, ale právě i hnutí mysli („*affectiones quoque animi mei eadem memoria continet*“), která se v paměti vyskytují

⁵¹ Srv. BENYOVSZKY, *Úvod do filosofického myšlení*, str. 231n.

⁵² *Conf. X, 6, (310)* – „Neboť pravda mně volá: ‚Tvým Bohem není nebe a země, ani žádné tělo‘ (*veritas enim dicit mihi, non est deus tuus terra et caelum neque omne corpus*) [...] Již i Ty, má duše, jsi lepší, neboť oživuješ hmotné mé tělo, dáváš mu život, čehož žádné tělo jinému tělu dát nemůže. Bůh Tvůj však jest samým Životem tvého života. (*Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.*)“
[slovo *corpus* je možné přeložit jako tělo i jako těleso – tedy se může jednat zároveň o referenci k lidskému tělu, stejně tak i k hmotnému tělesu – k tomu srv. LEWIS-SHORT, *A Latin Dictionary* (dále jen „L&S“) a KÁBRT, Jan, *Latinsko-český slovník*; heslo: corpus].

⁵³ *Conf. X, 8, (311nn)*.

vedle sebe odděleně. Když si člověk však tato hnutí mysli vybavuje, neznamená to hned, že si člověk s nimi vyvolává pocit s nimi spjatý. V tomto tkví síla paměti, tedy člověk si její pomocí může vzpomenout na současně nepřítomné hnutí mysli, které je jaksi „bez chuti“, tedy si je vědom významu afekce aniž by jej nezbytně ovlivňovala – tedy je možné si vybavit, co to je být zarmoucený, ale zároveň bez vyvolání pocitu zarmoucení – jsou tedy jaksi otupena. Člověk o nich má ponětí, neboť jsou pojmy (*notiones*) věcí, které jsou spjaty jednak se jmény těchto záležitostí a jednak s prožitky ducha s nimi. Avšak to, jestli je paměť přítomna skrze její obraz či bezprostředně, nechává Augustin nezodpovězeno. Nicméně je jasné, že je řeč o paměti, neboť si jí je vědom. („*Ego sum qui memini, ego animus*“ – Já jsem, který si vzpomínám, já duch)⁵⁴

S tímto pak také souvisí ještě záležitost zapomínání. Protože, je-li v paměti vzpomínané, pak tam je i zapomenutí, neboť je možné vzpomenout si, co to zapomenutí je. Takže svou přítomností – znemožňováním vzpomínky – se zapomnění uchovává v paměti. Obdobně je tomu pak s věcmi, které jsou ztracené. Jejich obraz – představa – se vyskytuje v duši, která podle této představy hledá toto ztracené – rozeznává, je-li to ono, či nikoliv. To znamená, že věc, již člověk zapomněl, v jeho paměti zůstala. Kdyby tomu tak nebylo, tedy kdyby byla zapomenuta zcela, unikala by i uvědomění si této zapomenutosti – tak by nedošlo, k jejímu vzpomenutí ani poté, co by byla připomenuta.⁵⁵

Z tohoto shrnutí jak Augustin chápe paměť a vzpomínání je tedy patrné, že paměť utváří člověka tím, kým jest. K tomu se také váže i vztah člověka k Bohu. Neboť od okamžiku poznání (*didici te*) Boha, shledává, v každém nahlédnutí pravdivosti spatřuje Boha – to tedy znamená, že se jedná o vzpomínku, která je podržována v paměti a vždy znovu ožívována při vzpomínání Boha. V paměti pak Bůh prodlévá neměně. Je tedy potřebí pátrání po Bohu začít v paměti. Tedy v místě, kde se ukládají pomíjející prožitky lidské bytosti, zakoušení časného světa, kde nad nimi dlí upamatování Boha coby pravdy, jenž se vydává těm, kteří se po ní tážou. Leč k tomu vede cesta zdrženlivosti od mámení časných jsoucen, avšak i tato svým bytostným voláním hlásají svou stvořenost, kterou tak ukazují zpět na svého stvořitele.⁵⁶ To značí, že právě toto

⁵⁴ *Conf.* X, 9-15, (315nn); cit. *Conf.* X, 14, (321) a *Conf.* X, 16, (325).

⁵⁵ *Conf.* X, 16. 18-19, (324nn).

⁵⁶ *Conf.* X, 24-27, (338nn); XI, 4, (379).

časné zakoušení času člověkem, díky kterému si je vědom své konečnosti a pomíjivosti, vytváří napětí vůči nepomíjitelnosti věčnosti, v níž je vše přítomno, což ji odlišuje od času a zároveň ji vyhrazuje Bohu. Tím se tak toto napětí stává pro Augustina podmínkou vztahu člověka tomu, co jej přesahuje, leč mu dává základ – tedy (religiosnímu) transcendentálnímu.

Tento napjatý vztah mezi Bohem, který je chápán jako věčně přítomný, a člověkem se tak stává základem pro Augustinovo další tázání se po čase. Augustinovo dotazování je otevřeno zamyšlením o věčnosti, která nepomíjí a stále je přítomná celá, kdežto čas mívá. Takže otázka, jíž si položil: „Co dělal Bůh, než (*antequam*) stvořil nebe a zemi?“⁵⁷ je možná jen z pohledu pomíjivého jsoucna, neboť časová spojka *antequam*, odkazuje na pomíjení času – předtím-poté, ale pakliže je věčnost celá přítomná stále (*non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*)⁵⁸, není v ní žádné plynutí a tak ani žádné *před* a *po*. Takže tím, že Bůh vytvořil čas, dal svému stvoření možnost určovat toto *před* a *po*, protože bez této možnosti se nejedná o čas, to značí, že čas je vázán ke světu, který je Božím stvořením. Toto Augustina přivádí k otázce: „co jest tedy čas?“ (*quid est ergo tempus?*)⁵⁹ Odpověď na tuto otázku však není jednoduchá a není možné ji stručně vyjádřit. Protože, co čas jest, ví, leč jen do té doby než se ho na něj někdo zeptá. Augustin tedy rozumí času nějak ze své zkušenosti, nicméně pokusit se to artikulovat a sdělit někomu druhému, tak je velmi obtížný úkol.

Augustinovo vysvětlení toho, co je čas, tak z počátku opírá o zkušenosti člověka se stvořením. To se člověku projevuje prostřednictvím *míjení*, *trvání* a *nastáváníí*. Kdyby totiž nic nemíjelo, nebyla by řeč o minulém čase; kdyby nic nenastávalo, nebyl by budoucí čas, bez trvání pak by nebylo přítomného času. Z toho trojího dělení času pak plyne, že čas je možné chápat jako složeninu pomíjejících částí, kde jedna přechází v druhou (budoucnost v přítomnost, přítomnost v minulost). Toto přecházení mezi charakteristikami času, jakkoli jsou vůči sobě paradoxní (minulost již není, budoucnost ještě není), je pak možné nazírat jako to, co čas popisuje nejlépe, tedy, že ačkoli čas jest, jest proto, že spěje ke svému zániku - *ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia*

⁵⁷ Conf. XI, 12, (388) – „*quid faciebat deus antequam faceret caelum et terram?*“

⁵⁸ Conf. XI, 11, (387n).

⁵⁹ Conf. XI, 14, (391).

*tendit non esse.*⁶⁰ Kdyby totiž čas nespěl ke svému nebytí, nebylo by možné hovořit o čase, poněvadž kdyby čas nespěl ke svému zániku, pak by byla řeč o věčnosti a ta, jak bylo naznačeno, není časem. Tedy o čase je možné hovořit právě kvůli této tendenci nebýt.

Se směřováním času k nebytí pak souvisí i to jaký způsobem chápat časový interval, o kterém se říká, že „je dlouhý“ anebo „je krátký“, a stejně tak jak posuzovat jeho délku, jak je dlouhý pro minulost (když již není), nebo pro budoucnost (když ještě není). Minulost již není, tak nemůže být dlouhá. Přítomný čas, který jediný jest, také nemůže být nazván dlouhým, poněvadž „přítomným může se tedy nazvati jen ten okamžik času, který již nemůže býti rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části [...] Přítomný čas tedy nemá žádného trvání.“⁶¹ To značí, že Augustin nazírá na přítomný čas jako na bezrozměrný bod – „okamžik“ (*praesens autem nullum habet spatium*), který jen co se z budoucnosti ocitne přítomnosti, v níž nesetrvává, a míjí v minulost – kdyby totiž setrval, dál by se dělil na minulý a budoucí. Takže to, co ještě není, přechází skrze bezrozměrný okamžik do toho, co již není. To má i důsledky pro jeho měření - čas je možné měřit jen za předpokladu jeho plynutí⁶² – tedy z přítomnosti, neboť minulé již není, protože je uplynulé.

Z tohoto by plynulo, že čas neustále pomíjí, ale každodenní lidská zkušenost přece říká něco odlišného. Vždyť lidé mezi sebou mluví⁶³ o minulosti, budoucnosti a přítomnosti. Je tedy nutné, že jsou – někde. Kdekoli je toto *někde*, musí tam být ve stavu přítomnosti; protože jako budoucí by tam ještě nebyly a jako minulé by tam již nebyly. Jsou zde však přítomné ve formě „stop“ (*vestigia*), které zanechaly věci v paměti (*memoria*) prostřednictvím smyslů. Tyto stopy si pak člověk znovu vybavuje, dochází-li na řeč o minulém a vidí je jako minulostní obraz v přítomnosti. Obdobně je tomu pak s budoucnostními náznaky, protože uvažování o budoucích činech je přítomné, na jehož základě je možné čin vykonat, a tak jej zpřítomnit. Člověk tedy musí v přítomnosti pohlížet tak nějak před-sebe do budoucnosti, jíž tak očekává, čímž ji

⁶⁰ *Tamtéž.*

⁶¹ *Conf. XI, 15, (394) – „si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur [...] praesens autem nullum habet spatium.“*

⁶² *Conf. XI, 16, (395) – „cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest...“*

⁶³ O vztahu času a řeči u Augustina přehledně pojednávají články Lenky Karfíkové: *Čas a řeč a Plóinos Augustin o čase* in: KARFÍKOVÁ, Lenka. *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007.

zpřítomňuje. Neboť ji očekává (*expectatio*) na základě přítomných okolností, kterým věnuje svou pozornost (*contuitus*). Z tohoto pojetí času, který je určován z pohledu duše, vyplývá i nepřesnost vyjadřování ve spojitosti rozdělením času na tři časy. Zde Augustin poukazuje na to, že struktura času je trojitá, leč z pohledu přítomnosti, která podle našeho ducha, přítomná vůči minulému (*praesens de praeteritis*) – k níž se vztahuje paměť vzpomínkami –, dále přítomná vůči přítomnému (*praesens de praesentibus*) – kde pozornost nazírá – a konečně přítomná vůči budoucímu (*praesens de futuris*) v němž se projevují očekávání.⁶⁴

Výše však bylo řečeno, že přítomný okamžik je bezrozměrný a že je možné jej měřit jen za předpokladu jeho plynutí. Plynutí však je jakýmsi trváním, které lidské duši umožňuje vnímání délky času. Pro Augustina je tedy vyloučené, aby čas byl pohyb nebeských těles, protože i bez něj by čas mohl být. Takže čas není pohybem ani jím není měřen, nýbrž je tomu právě naopak, pohyb je časem měřen a umožněn. Plynutí času naznačuje, že je nějakou rozsáhlostí (*esse distentionem*). Tak je rozsáhlost ohraničená začátkem a koncem, jejichž pomocí je možné měřit pohyb tělesa, protože tato ohraničení duchu umožňují porovnávat délky intervalů – čas je tedy měřen pozorováním ve svém míjení. Tím je tak umožněno pozorování a porovnávání rychlosti pohybů. To pak značí, že čas není a ani nemůže být pohybem, neboť pohyb či klid měří v jeho délce a rychlosti.⁶⁵

Nicméně otázka po způsobu měření času je stále nezodpovězena. Na příkladu hlasu pak Augustin ilustruje uplývání času, které umožňuje jeho měření. Tedy jeho hraniční body (počátek a konec) je vymezují. Hlas před počátkem je budoucí, neboť ještě nezačal. Hlas po počátku je započatý a trvajícím až do konce. Dosažením konce je pak minulý. Čas, stejně jako hlas, je pak měřitelný jen ve svém ubíhání – tedy v prostoru času (*spatium temporis*) mezi počátkem a koncem, v němž trvá – protože před ním ještě není a po něm už není. Aby toto ubíhání však bylo měřitelné, je potřeba paměti, v níž utkvívá cosi, což již není (např. minulé slabiky). Jinak řečeno paměť tedy musí podržet vjemy k tomu, aby je bylo možné v časovém prostoru měřit. Takže k samotnému měření času pak dochází v duchu – a zároveň to znamená, že čas je tedy jakýmsi trváním ducha. Duch pak měří dojmy (*affectio*), které utkvěly v paměti, čímž je

⁶⁴ *Conf.* XI, 16 - 20, (369n).

⁶⁵ *Conf.* XI, 23 – 24, (403nn) a *Conf.* XI, 26, (408); srv. KARFÍKOVÁ, *Čas a řeč*, str. 14n.

přítomný, ač působící věc již minula.⁶⁶ Tento „dojem pak jest sám čas, nebo čas vůbec neměřím.“⁶⁷ Ilustrativně na míjení času poukazuje Augustin tím, že říká, že „dokud úmysl, jenž je přítomný, posílá budoucí do minulosti, takže ubýváním budoucího roste minulé, až vyčerpáním budoucího stane se vše minulým“⁶⁸ – což dokládá příkladem recitace z paměti, u níž se také vyčerpává objem toho, co má být řečeno, vyřčením a tak se stává minulým až do úplného vyčerpání objemu. Tato *budoucí* a *minulá* je možné nalézt jen v duchu, který pomocí svých tří činností měří čas. Měří jej v procesu, kdy budoucí očekává, aby bylo pozorováním pojato a tak přešlo ve vzpomínky. Budoucí, které tak je přítomno ve formě očekávání, k tomu, aby bezrozměrným přítomným bylo pomíjením přesunuto do minulosti – tak skrze pozorování dochází k posouvání budoucí do minulosti. A dlouhé na čase pak je očekávání (budoucnosti) a upomínka (minulého) mezi nimiž se nachází bodovitý zlom přítomnosti.⁶⁹

V souvislosti s výše zmíněným popisem chápání času je logické Augustinovo vyvození, že před stvořením světa nemohl být žádný čas, neboť ve věčnosti není pomíjivosti. Tam, kde není pomíjivosti, není ani času, neb tam nic neplyne. Protože není pozorovaného – tedy rozepjatého. Avšak v životní cestě ducha (časové rozpětí – *distensio*) je také potřeba, aby se nerozptyloval minulostí, ale aby se upínal (*extensus*) k budoucímu, čímž tak směřuje k naplnění svého povolání shůry, svou pozornost mít směřovanou k věčnosti. Tedy klíčovým bodem je zde toto upínání k naplňování Božího povolání, čímž tak dosáhnout nepomíjivé lásky a splynutí s Bohem.⁷⁰

Z popisu Augustinova pojetí jak je možné chápat a nazírat čas, je patrné, že stěžejní perspektivou pro něj člověk. Člověk, jemuž je umožněno v čase být tím, čím být má podle úradku Božího, který se snaží naplňovat právě ve svém časovém vývoji a zároveň jaksí být upnut k tomu, co jej přesahuje a s čímž prahne se sjednotit. S tímto také zároveň souvisí problematika *sebeuvědomění se*, protože duše si je jako předpoklad

⁶⁶ Conf. XI, 26 - 27, (408nn) .

⁶⁷ Conf. XI, 27, (411).

⁶⁸ Conf. XI, 27, (412). – „...*dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit, deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.*“

⁶⁹ Conf. XI, 28, (412n).

⁷⁰ Conf. XI, 29 – 30, (414n).

vnímání a myšlení přítomná, avšak se sotva kdy vnímá bez obrazových dojmů, což zaslepuje myšlení ji jako sebe samé a má dopady právě na další rozhodování – sebeuvědomění se je tak časovou záležitostí.

Co je čas pro člověka je patrné, ačkoliv má problém čas zachytit a artikulovat jej – tedy co se jím míní. Čas je člověku základním konstituentem, který umožňuje člověka jako jsoucího. Pro chápání času coby ontologického konstituentu pak svědčí to, že člověk je v čase rozprostřen, neboť Augustin chápe čas coby rozpětí ducha (*distentio animi*), v němž je možné pozornostní zachycování časového prostoru – počítání jeho trvání (*duratio*). Toto rozpínání zároveň také řeší problém minulého a budoucího, které tím také umožňuje zpřítomnit. Poněvadž pozornostní rozpětí tak uplynulší minulé podrží v přítomnosti, která je doménou vnímání a zároveň se rozpíná na stranu budoucího, které z přítomných stavů předpokládá a očekává, čímž mají přímý vliv již na přítomnost, podle nichž se utváří. Takže člověk, jako tvor schopný tohoto aktu – rozepletí svého ducha, v němž se spojují všechny tři časy, tak utváří svou časovost. Důvodem tomu je, že propůjčuje částem času jejich rozpětí tím, že jim věnuje pozornost.

Tím, že člověk natahuje bezrozměrný přítomnostní bod pomocí ducha, tak dává znát stopy věčnosti – která je nehybná a neměnná přítomnost – v časném a konečném Světě. Tak se vlastně člověk stává prostředníkem mezi věčností a časem světa, protože vědomí tohoto rozpětí – jímž si uvědomuje míjení předmětů, si také uvědomuje i intervaly jejich trvání – si zároveň uvědomuje, že pro něj jako pro ostatní jsoucna platí to, že směřuje k nebytí. Je si tak vědom, že se ve svém konání, jímž čas vykonává, ocitá mezi nicotou a absolutním bytím. Augustin tak svým pojetím člověka, který se chápe jako rozeplatý duch, pokládá v základ chápání člověka založeného časově – časovost člověka se chápe jako základní ontologický konstituent. Zároveň je možné jej považovat jakéhosi proto-fenomenologa, pro což svědčí důraz na zkušenost lidského jednání.⁷¹

⁷¹ Srv. HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 1. vyd., Olomouc: 2000, str. 87; SOKOL, Čas a rytmus, str. 63-66; KARFÍKOVÁ, Čas a řeč, str. 16-22. a Plótinos Augustin o čase str. 48n; BENYOVSKY, Úvod do filosofického myšlení, str. 230 a 234n; SORABJI, Self..., str. 127, 201n, 212n; SORABJI, Time, creation and the continuum..., str. 29-31, 94 a 289.

Je tedy zřejmé, že Augustinovo obrácení perspektivy směrem k vnímajícímu duchu má své důsledky. Jednak se tedy jedná o rozeznání časovosti coby ontologického konstituentu lidského bytí. Zároveň s tím související vztah k transcendentnu – Bohu, s nímž se Augustin, jak bylo poukázáno, snaží sjednotit. Je tedy patrné, že Augustinovi úvahy o čase jsou mířeny, či snad lépe – upjaty k věčnosti, neboť v ní shledává základ všeho času. Nicméně dopracování k němu je patrně čistě subjektivní záležitostí, která musí započít paměť, do níž duch ukládá minulé přítomné. Toto minulé přítomné pak může být vzpomenu – vytaženo do přítomné přítomnosti, kde je možné jej použít v souvislosti s přítomným pro budoucí přítomnost v jejím očekávání, a tak je naplňovat – tedy uskutečňovat. Je tak patrné, že pozornost lidského ducha v přítomném okamžiku užívá všech tří časových sfér pro to, aby mohl se snažit dosahovat svého Bohem daného údělu.

3 Čas mezi Aristotelem a Augustinem – ohlédnutí

V oddíle, týkajícím se antiky byly představeny koncepte chápání času u Aristotela a Augustina. Tito dva starověcí autoři jsou považováni za zakladatele bádání o čase, a to až do moderní doby, jsou jejich pojetí tedy do značné míry aktuální. A to i z důvodu toho, že se mnozí současní autoři na ně dále odvolávají a jejich koncepte různě domýšlejí, pracují s nimi a vymezují se vůči nim – čemuž je věnován následující oddíl. V představení jejich koncepcí je patrné, že je od sebe dělí nejen doba (cca šesti století) ale i jejich myšlenková odlišnost. Zatímco u Aristotela se jedná o antické vědecké zkoumání světa kolem sebe – tedy jaksi předmětně, tak u Augustina se jedná o novoplatonismus ovlivněný raným křesťanstvím (a dalším směry), který se zakládá na niterním pojetí. Z toho primárního (a velmi hrubého) rozdělení je patrná i odlišnost jejich přístupu.

Aristotelovo pojetí času je charakterizováno tím, že se jedná o „číslo pohybu“. Jeho „fyzikální“ pojetí je i svým pojetím koncipováno pro předmět vnějšího světa, primárně v tomto pojetí neřeší to, jakým způsobem toto počítání ovlivňuje toho, který počítá, kterého zároveň předpokládá. Nerozebírá tedy podrobně časové vědomí pozorujícího. Nicméně toto se týká výkladu ve Fyzice, který se nachází v jedné knize za výkladem o místě, je tedy patrné, že Aristoteles zde uvažuje o čase v místním kontextu. Zároveň je to také místo, kde explicitně odpovídá na otázku co je to čas. Tím, že definuje čas vůči pohybu a místu jako počet *před* a *po* z pohledu *nyní*, jako sukcesivní sekvenci přítomnostních bodů nyní, které se posouvají do minulosti, vytváří definici času, která je platná až do dnes – tedy přinejmenším v mechanickém světě. Toto chápání oproštěné o vnímající subjekt pak působí jaksi pravítkově – tedy jako jakési *metrum* (toho, jak pomíjivý okamžik tvoří intervaly trvání). Nicméně s tím zároveň vyvstává problém s místem, kde se nacházejí tyto body (minulé – již nejsou; budoucí – ještě nejsou) sukcese. Avšak Aristotelés předpokládá počítající duši, která musí být k počítání vybavena. Takže na otázku, jak se to u Aristotela má s duší a časem, je možné nalézt odpovědi ve formě fragmentů rozestých po menších spisech. Tyto fragmenty jsou pak v podstatě střípkovitými náznaky uvědomění si temporality, ačkoliv ji Aristotelés systematicky nikterak netematizuje, je patrné, že fyzikální pojetí z hlediska člověka není úplně dostačující. Důležité jsou pak zejména paměť a vnímání, které jsou základními předpoklady tomu, aby mohla duše jednak čas vůbec počítat

a zároveň na základě těchto předpokladů (vzpomínek) předpokládat budoucí z přítomných náznaků, čímž dochází ke „zpřítomňování“ jak budoucnosti, tak minulosti. Toto předpokládání má pak vliv i na rozhodování člověk, proto, jak a jakou potenciální budoucnost bude naplňovat, tedy hledí před sebe, aby vykonával to, co může být směrem k nějakému cíli. Což má své etické důsledky. Takže v podstatě je možné hovořit u Aristotela o tom, že jeho pojednání o čase mají trojí charakter tedy: nejprve *anorganicky fyzikální* – týkající se pomíjivých jednotlivin, které je možné chápat jako *metrum před a po*; dále pak je to *organicky antropologické* (psychologické), kde vnímací subjekt podržuje minulé a očekává budoucí v přítomnosti; a konečně *etické*, které je důsledkem antropologického a dostává své reprezentace ve formě praktických skutků uskutečňování na základě rozhodnutí vycházejícího minulé pro očekávající budoucí v přítomnosti. Tato tři pojetí se v chápání času u Aristotela doplňují a utváří tak celistvý obraz, jak je možné podle něj čas nahlížet.

Augustinova pozice je od té Aristotelovy odlišná už ve východisku. Zatímco Aristotelés se snaží reagovat a vyvracet názory filosofické tradice, tak Augustin vychází od sebe, čemuž nasvědčuje už i sama jeho odpověď na otázku po povaze času. „Vím to, když se mě naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“⁷² Je tedy patrné, že Augustin vychází ze zkušenosti s časem, o němž ví, co jest, jen do okamžiku, kdy má toto své časové vědomí artikulovat a explikovat. Proto, že vychází ze své zkušenosti, svědčí užití první osoby singuláru - *vím to (scio)...mám-li vysvětlit (velim explicare)...nevím (nescio)* -, tím také dochází k obrácení perspektivy, protože tím Augustin dochází k tomu, že není možné na čas hledět jako na předmět – tedy něco stabilního – leč, že je potřebí zaměřit se na to, jak se čas odráží – zanechává dojmy v duchu – protože čas směřuje k nebytí (*tendit non esse*). Uvědomuje si, že tuto jeho prchlivost zachycuje paměť – v níž se ukládá minulé přítomné –, která umožňuje vyvolávat vzpomínky – zpřítomňovat je, je-li třeba a na jejichž základě, je možné v přítomné přítomnosti očekávat budoucí přítomnost, v níž se naplňují přítomná očekávání budoucnosti. Tímto časovým rozpětím Augustin naznačuje, že člověk skrze svou pozornost, kterou věnuje okamžiku, mu dá rozměr (podržováním v paměti), který trvá do budoucnosti (očekávané) – člověk mu pozorností dává trvání. Zároveň se mu díky rozepjetí ducha dostává do zřetele pomíjivost věcí, tedy i jeho samotného. Tím, že vnímá řetězce sukcesivit bodů, kterým dá trvání, si uvědomuje svoji temporalitu.

⁷² Conf. XI, 14, (391) – „Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti expicare velim, nescio.“

Protože se tak staví na zlom (horizont) mezi bytím a nicotou, neboť si uvědomuje své tíhnutí k nebytí, které sdílí s časem, v němž se vyskytuje. Časovost se tak stává ontologickým konstituentem lidského bytí, které se svým časem nakládá z horizontu vědomí, že tíhne k nebytí. Pro Augustina je ale důležitým bodem snaha člověka plnit poslání Boží, aby tak dosel jednoty s ním. Tedy člověk má být upjat před-sebe, aby směřoval k věčnosti v plnění svého poslání. Což klade na každé jednotlivého člověka odpovědnost, která je ryze subjektivního charakteru. Subjektivní charakter spočívá také v unikátnosti lidských cest životem, které jsou ovlivněny, nakládáním s časem podle individuálních zkušeností lidských zážitků, které se pak stávají předpoklady pro budoucí rozhodování.

Z toho stručného ohlédnutí je tedy patrné, že jak Aristotelés tak i Augustin chápali otázku po tom, co je čas, za velmi obtížnou a nejednoznačnou. Navzdory tomu však dospěli k některým obdobným závěrům (např. význam paměti). Zároveň se také v leccems odlišují (např. subjektivita přístupu). Je však patrné, že člověk je ve zvláštním bytí v časném světě pro bádání o čase nepostradatelný, neboť je jediným schopným časového počítání – tedy uvědomování si sukcesivity jevů. Toto časové počítání mu pak umožňuje prostřednictvím paměti a očekávání vykonávat přítomnostní rozhodnutí, která jej konstituují, jako temporální jsoucnost, které časem *u-tvářeno k podobě*, již jest.

Zásadní pro časovou problematiku (až do současnosti), tak tedy je právě samo chápání času a vztah mezi temporalitou a sukcesivitou. Tento problém, jak bylo výše líčeno, provází filosofické bádání již od antiky. Aristotelovým časovým pojetím, zejména tím fyzikálním, je předestřen problém sukcesivity a fragmentovým naznačením temporality, které se dostává systematictější artikulace až u Augustina. Tímto se tito dva filosofové stali zakladateli bádání o čase, jejichž význam je patrný do dneška.

Oddíl II: Fenomenologie a existencialismus (19. – 20. století)

V předcházejícím oddíle byly predestinovány koncepce zakladatelů uvažování o čase a jeho charakteru. Koncepce obou autorů jsou do značné míry stále aktuální. Aristotelovo fyzikální chápání času jako intervalu pohybu ohraničeného časovými body ve vztahu k přítomnému okamžiku, který je bezrozměrný a jeden vytlačuje druhý ve sledu – aktuální zejména v mechanickém světě (sukcesivita); Augustinovo chápání času jako rozepjetí přítomné pozornosti duše, v níž se zrcadlí stopy toho, co bylo, jest a bude, se stává základním stavebním kamenem, coby temporalita, ve filosofickém směru fenomenologie, jejímž průkopníkem je Edmund Husserl.

4 Edmund Husserl

Na fenomenologii Edmunda Husserla je možné nahlížet jako na druh filosofování do značné míry založené na radikálně empirické zkušenosti skutečnosti. Toto empirické pohlížení má samozřejmě dopad i na chápání času. Východiskem je tedy subjektivní zkušenost skutečnosti. Klíčové pro toto východisko je konkrétně konstitutivní proces zkušenosti, čímž se konstituuje zároveň předmět zakoušení. Východisko zároveň implikuje i metodu, jíž je introspektivní reflexe zkušenosti. Čímž vyhláší program návratu ke skutečnosti – tedy „*věci samé*“, což se stává základním východiskem pro veškeré fenomenologické bádání, které chápe věci tak, jak se člověku, kterému jsou ve světě k dispozici, dávají samy, tedy oproštěny od předsudku vnímajícího. Tímto je samozřejmě předznačeno i to, že základní pro Husserlův příspěvek je nazírání na čas a jeho percepci z hlediska subjektu a jeho vědomí, které o tomto jevu má – tedy jaký je vztah mezi takzvaným objektivním časem a subjektivním časovým vědomím. Tuto problematiku rozvádí ve svých *Přednáškách k fenomenologii vnitřního časového vědomí*.⁷³ Tento spis tak zároveň základním podkladem pro nastínění Husserlova chápání času a časovosti. Husserlovo pojetí, které je v tomto spise systematicky

⁷³ HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996. [v práci je přihlíženo i anglickému překladu HUSSERL, Edmund. *On The phenomenology of internal consciousness of time*. (Collected works; vol. 4)].

rozpracováno, se pak stalo významným přínosem pro další fenomenologická zkoumání této problematiky a fenomenologie vůbec.⁷⁴

Husserl ve svých *Přednáškách* vychází z Brentanova pojetí, které podrobuje kritice. Nicméně jako úplně první krok, který učiní, je vykazání objektivního času. Důvodem k tomuto vykazání je to, že v případě objektivního času světa, se nejedná o fenomenologické datum, neboť jej člověk jen vnímá, ale nepocítuje. Pocitované časové je fenomenologickým datem, které konstituuje vztah člověka k objektivnímu času, který je třeba chápat jako konstituent objektivně platného bytí, do něž je pak možné časově umístit všechny události. Je tedy patrné, že objektivní čas není možné zahrnout, protože pro fenomenologii je důležité subjektivní pocíťování, které je objektivním časem přesaženo. Konstituce časového vědomí také podléhá pravidlům (pevné časové uspořádání nekonečné řady, dva časy nejsou zároveň, tranzitivita *před* a *po*).⁷⁵ Poté, co vyloučil objektivní čas, se obrací k Brentanovu východisku, které se zabývá konstitucí časových objektů. Tomuto východisku Husserl vytýká hlavně roli fantazie v konstituci časového vědomí jevu, jíž Brentano připisuje modifikaci vjemu připojením minulostního časového momentu, protože se okamžik protahuje do minulosti bez dalšího aktu sám.

Na tuto kritiku navazuje Husserl svou analýzu časového vědomí. Důležitým poukázáním je, že představy (coby časově sdružující vědění) by nebyly možné, „kdyby se představování zcela rozplynulo v časové sukcesi“⁷⁶, protože vědomí jímající komplex (celek), jej obsahuje v nějakém okamžiku – nedělitelném, v němž jsou části komplexu pojímány sukcesivně, ale vědomí je zaměřeno na celek. Chápání sukcesivně podaného celku, jemuž je rozuměno celistvě, Husserl ilustruje na melodii (obdobně jako Augustin). V níž je přítomný tón vnímán jako fáze celku, jenž je ve vědomí spojován s dalšími tóny, které dohromady tvoří celek melodie. Tedy po odeznění přítomného tónu je tento tón posunut do minulosti, ale vědomí jej přidržuje coby *retenci*, která

⁷⁴ Srv. SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 147nn; BENYOVSKÝ, *Úvod do filosofického myšlení*, str. 502n; HOGENOVÁ, Anna, *Čas jako problém*, vyd. 1., Chomutov: L.Marek, 2011, str. 52; ŠPALEK, Vladimír. *Edmund Husserl a problém času – doslov*, In: HUSSERL, *Přednášky...*, str. 140nn; CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 2005, heslo: Husserl, str. 415nn.

⁷⁵ HUSSERL, *Přednášky...*, § 1-2, str. 12-17.

⁷⁶ HUSSERL, *Přednášky...*, § 7, str. [27].

sukcesí klesá hlouběji do minulosti. Tato retence je utvořena *původní* (primární) *impresí* (Ur-impression), která upadá a stává se retencí další impresie. To značí, že „*impresionální* vědomí ustavičně plynule přechází do vždy nového *retencionálního* vědomí,“⁷⁷ Tedy retence je modifikací komplexu impresie, která se děje až do jejího zániku, ochabuje intenzita vjemu (vjem, *Empfindung*, *Sensation*) – tím je tvořen retencionální ohon *Ted'*, v němž dochází k impresi. Imprese je v retenci podržována, čímž utváří vědomí minulého (které již reálně není), pročež se tak stává trváním – extendovaným vněmem (vněm, *Wahrnehmung*, *Perception*) –, které je možné reflektovat. Z toho vyplývá, že primární vzpomínka je tvůrčí co do konstituce vědomí o jevech vyskytujících se v průběhu času, jako trvání. Tyto primární vzpomínky je možné sekundárně (opětne) vzpomínat, což značí, že jsou vněmově nezávislé, neboť k jejich vyvolání není potřeba zdrojového čidla, protože se jedná vzpomínání řetězce primárně vytvořené vzpomínky. Retence jsou tedy po-minulými momenty – již nejsoucího okamžiku, jemuž odpovídá *protence* ve směru do budoucnosti – jako očekávání zjevování se jeveného. Retence a protence jsou konstituenty *časového dvora* (*Zeithof*) jehož středem je *Ted'*, který je základem pro vnímání trvajících jevu, který pro vnímání ohraničen pominulým a právě přicházejícím.⁷⁸ Je tedy patrné, že přítomnost je bod, který je středem kontinua jevení se retenciálně-protenciálního okolí středobodu (*Ted'*).⁷⁹

Proces utváření sekundárních vzpomínek je kontinuální proces modifikace retencí, které jsou vědomím právě pominulého, čímž konstituuje předmětnost trvání. Vzpomíná-li se tedy něco minulého, tak dochází ke zpřítomnění, ať už jen jako obraz, či vzpomínku celého budování časového předmětu, minulé přítomnosti jednou vnímané, z čehož plyne, že je obdobou původní impresie, leč v tomto zpětném pohledu se jedná o hotový předmět. *Časový objekt* je tak možné vidět jako rozprostření po *časové dráze* a jako takový potřebuje akt konstituující rozdíl času – tedy musí mít své *Ted'* a svou *minulost*, což má důsledky pro *danosti* časových objektů, kde vnímané a (ještě, či

⁷⁷ HUSSERL, *Přednášky...*, § 11, str. 35.

⁷⁸ HUSSERL, *Přednášky...*, §§12-14, str. 36-41.

⁷⁹ Toto pojetí bodu v kontinuu odpovídá i pojetí přítomnosti Williama Jamese, jež Husserla také ovlivnilo. James chápe přítomnost jako extenzi, která tvoří „zdánlivou přítomnost“ (*Specious present*), což je obdoba Husserlova „hrubého“ *Ted'*, která je ohraničena „lemy“ (*fringes*), horizonty. K tomu srv. BROUGH, John Barnett. *Translator's Introduction*, in: HUSSERL, *On The phenomenology...*, str. XXVIII a HROCH, Jaroslav. *William James a pragmatická filosofie*, in: JAMES, William, *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: CDK, 2003, str. 7.

již) nevnímané přechází do sebe. Nelze je ostře rozdělit, neboť přecházejí do sebe. *Ted'* je pro ně ideální hranicí, k níž se ubíhají, avšak ji nedosahují, protože rozdělením kontinua dojde k vymezení části potenciálně schopné konstituce *Ted'* („hrubé“ *ted'*), které se však dalším dělením rozdrolí na jemnější – tedy přechází v protence a retence a ideální hranice nedosahuje – čímž dochází ke konstituci horizontu *Ted'*, který umožňuje vědomí fluxivity času.⁸⁰ Každou vzpomínku je možné si znovu vybavit a připomenout, nicméně ji není možné prožít znovu. Protože impresie klesá do retencí – kontinuálně, tak vzpomínání, coby její reprodukce je opakování tohoto řetězu, který však stojí mimo proud aktuality a opakuje celou kontinuitu průběhu. Takže je reprodukcí časového průběhu, který je pominulý. Další věcí s tím spjatou je, že zpřítomňování vzpomínky je možné, souvisí tedy se svobodou, kterou předpokládá pro její uskutečnění. Zpřítomňované vzpomínky v sobě zároveň obsahují i minulé-retence a minulé-protence, které se svým míjením staly naplněnými v minulé-přítomnosti, tedy se staly minulou přítomností. Což značí, že vzpomínání je strukturálně konstitučně obdobný proces jako vnímání, leč je posunut do minulého, čímž je na něj nahlíženo z časové distance. Ačkoliv je tomu tak, liší se od sebe svým charakterem, zatímco je přítomní vněm tvůrčí (produktivní), je vzpomínka jen zpřítomněním (re-produkcí) – re-representací. Takže podstatný rozdíl mezi retencí a vzpomínkou je patrný. Zatímco to, co člověk podržuje ve svém retencionálním vědomí je jisté – absolutně, neboť je to součástí aktuálního toku -; tak to, co je vzpomínáno může být procesem vzpomínání – reprodukcí – modifikováno, čímž se reprodukce začne odlišovat od minulého prožitého toku, a tím dochází k omylům. A tak vzpomínka, poskytující reprodukci minulé události, zpřítomňováním vyčerpává svou intenci (vzpomínání) – to značí, že vzpomínka je určitější, co do svého charakteru, než aktuální prožívání, neboť je vyhraničená tím, že je po-minulá, tedy je zapotřebí intenci vzpomínání – tedy re-produkovat již (vy)produkované. Kdežto aktuální prožívání otevřenostně intenduje k přicházejícímu (protenduje, anticipuje), které dostává své vyplnění v aktuálním původním prožitku, čímž se stává přítomným – tedy dostává své naplnění, které je možné vyvolat vzpomínkou. Zpřítomňování vzpomínky je tedy vyvoláváním – reprodukcí – dřívějšího celku vědomí (který je celkem procesu vnímání jevů, v nichž se dal), což značí, že má charakter minulosti, neboť je vědomím o tom, že to bylo-vnímano

⁸⁰ HUSSERL, *Přednášky...*, §16, str. 43n a §18, str. 47.

– to znamená jako minulý kontinuální proces. To, co je vzpomínáno, je viděno jako přítomné ve stavu minulém – tedy jako to, co *je byvší* – tím se jeví přítomnost, která má distanci od *Ted'*.⁸¹ Vzpomínka a očekávání svým působením na přítomné tak zapříchují „zařazení reprodukováných jevů do bytostné souvislosti vnitřního času, probíhající řady mých zážitků.“⁸² Vněmy, které člověk prožívá, v aktuálním *Ted'* retencionalně klesají do minulosti, nicméně si stále uchovávají svou identitu. Vnímané má pak dvě složky: (1.) je stále tímž co do předmětné intence – je identický, (2.) jen jaksi stárne, mění pozici v poli času. Takže klesající objekt mění ve své identitě vzdálenost od *Ted'* (čímž se mění časové vědomí), které je stále nové a podle této vzdálenosti je možné určovat identitu objektu v čase – objektivním, kde je na svém místě. Takže je „čas strnulý a přece plyne. V časovém toku, v nepřetržitě klesání do minulosti se konstituuje plynoucí, absolutně pevný, identický, objektivní čas.“⁸³

Původní (přítomný) moment *Ted'*, který vytváří časový bod, zároveň vytváří samu individualitu, která se nemění uplíváním času, neboť je původní a je tak základem stále nového původního bytí. Vněm je tedy modifikován časem, upadá do minulosti, a jako takový vždy ukazuje a terminuje v přítomnosti – má své předem a potom. Subjektivní řada zážitků, která konstituuje subjektivní časový tok, tak dává vzniku časové objektivitě. Protože je odlišitelné, zda je vzpomínán dvakrát časový objekt, nebo dvakrát tentýž časový objekt. To znamená, že časová objektivita se utváří z reproduktivity za účelem možnosti identifikace vzpomínky a jejím zařazení do pozice v čase, čímž je zároveň i umožňuje další časové vnímání. Z toho plyne, že *Ted'*, které je aktuální, je jen jedno, konstituuje časová místa, která se od sebe oddělují podle

⁸¹ HUSSERL, *Přednášky...*, §§20-27, str. 51nn.

⁸² HUSSERL, *Přednášky...*, §28, str. 67; „...*probíhající řady mých zážitků*.“ v anglickém překladu: „...*the flowing sequence of my experiences*“. Slovo *flowing* zde možná přesně ji vyjadřuje charakter pomíjivosti zážitku, než české *probíhání*, protože užití slova *flow* v časových souvislostech ukazuje na „plynutí, uplívání“, které je svým významem bližší ireverzibilní fluxivitě času, zároveň je také významově bližší německému originálu (1928), v němž stojí: „...*der abfließenden Reihe meiner Erlebnisse*“ tedy *ab-fließen* (od-plývati), je tedy obdobou anglického *flow* či *out-flow*. K tomu srv. FRONEK, Josef. *Velký anglicko-český, česko-anglický slovník*, Voznice: Leda, 2007, heslo: *flow*, str. 192 a ŠTĚPÁN-AMBROŽ, *Nový kapesní slovník česko-německý a německo-český*, Třebíč: Lorenz Jindřich, 1928, heslo: *abfließen*.

⁸³ HUSSERL, *Přednášky...*, §31, str. 65.

vzdálenosti od *Ted'* (před-po), avšak jsou kontinuální v toku do minulosti, v kterém se konstituuje homogenita absolutního času.⁸⁴

Všechny konstituované jednoty (předměty – jak imanentní, tak transcendentní) mají své trvání – má časovou kontinuitu, v níž si jsou identické – zároveň je konstituujícím tok, a tak je individuální (konkrétní) bytí změnou nebo klidem. Tento konstituující tok má své fáze, které přináležejí nějakému *Ted'*, které je konstituuje, tedy tok je nazýván podle toho, co je konstituováno. Tento tok je absolutní subjektivitou, z níž pramení. Subjektivní čas, v němž se objekty vjemu jeví, se konstituuje v neobjektovém absolutním bezčasovém vědomí, v němž se rozprostírá v trvání toku, kde dostává zvnějšku (impresí) retencionální ohon a protencionální horizont – tímto je možné si uvědomit klesání *Ted'* do retence právě byvšího. Z tohoto je pak složen imanentní obsah vědomí – jev, něčeho vnějšího časového, nebo nečasového, nicméně jsou konstituovány v absolutním proudu imanentního času. Avšak tento proud štěpí do mnoha menších toků, které i tak jsou součástí jednoho proudu. Všechny vjemy tak ve své mnohosti plynou zároveň, procházejí *mody* vědomí (z protence přes aktualitu do retence), jejich současnost je pak založena v korelaci časového sledu a současnosti, neboť jeden bez druhé nejsou ničím.⁸⁵ Z této rozdvojenosti je také patrná rozdvojenost intencionality, které jsou nerozlučně propleteny v jednotu. Jednak intencionalita („podélná“), která souvisí s konstitucí imanentního času, trváním a změnou; a jednak („příčná“), která zakládá „quasi-časový pořádek fází toku, jenž má vždy a nutně plynoucí bod *Ted'*, fázi aktuality a série předaktuálních a poaktuálních (ještě ne aktuálních) fází“⁸⁶ Takže retence je zvláštní intencionalita, která dává možnost pohledu zpět, a je tak přidržována v přítomném, přidržováním je prožíváno přítomné ve svém zaměření na budoucí (protence). Tímto je umožněna reflexe konstituovaného zážitku a fáze, zároveň to umožňuje postřehnout rozdíly mezi původním tokem a retencionální modifikací.⁸⁷

Husserl tedy ve svém pojetí času, jeho konstituce a vědomí tedy vychází ze subjektivních prožitků (avšak ne psychologicky – aby se nesklouzlo k pátrání po

⁸⁴ HUSSERL, *Přednášky...*, §§32-33, str. 69nn a Příloha IV. (k §32), str. 108nn.

⁸⁵ HUSSERL, *Přednášky...*, §35-38, str. [73]-79 a Příloha VI. (k §34), str. 112nn.

⁸⁶ HUSSERL, *Přednášky...*, §39, str. 82.

⁸⁷ HUSSERL, *Přednášky...*, Příloha IX. (k §§ 39 – 40), str. 120nn.

příčinnosti vzniku), to je zdůrazněno předběžným vyloučením objektivního času. Toto vyloučení také předznamenává rozdělení ve smyslu nazírání perspektiv percepce časových objektů, tedy objektivní (uchopování trvání) a subjektivní (časující se konstituující absolutní subjektivita). Objektivní potřebuje způsoby (mody), v nichž probíhá, tedy je intervalově. Zatímco z pohledu subjektivního se jedná o nedílnou kontinuitu změn, jsou jedinečné a není možné je opakovat (jako třeba interval). Toto kontinuum se počíná ve „zřídelném bodě“, který se stále mění, „tím, že tryská stále nové ‚ted‘.“⁸⁸ Takže živoucí přítomnost (originární⁸⁹ časové pole) je konstituováno z imprese (původní), retence a protence, které jsou v neustálém modifikačním toku. Tento tok pak dává základ vědomí o čase a zároveň tím zakládá čas, neboť vědomí o čase (tedy jeho plynutí – modifikace) je vědomím času, jenž byl vnímán (jinak by nemohl být reprodukován – vzpomínán). Tím je také založen objektivní čas, coby časové místo časových prožitků, protože předpokládá časovou formu, všeobjímajícího kontinua, které je nedělitelným progresem prožívaného vnitřního vědomí času. To značí, že vědomí, coby forma objektivního času, zakládá každou konstituci reality. To má ontologické dopady, protože každá jednotlivina (objekt) má své bytí v čase, takže otázky po původu času jsou otázkami po původu jsoucího. Sám konstituující tok vědomí však ubíhá tak, jak ubíhá, nemůže běžet jinak rychle, je tedy změnou, již chybí trvání měněného. Aktuální konstituující tok modifikující se v retence, tak určuje její dvojí intencionalitu (příčnou a podélnou), čímž se zachycuje jak sám tok, tak i to, co nese – tedy se tak může zjevit ve svém tečení. Nicméně zredukuje-li se i toto tečení, zafixuje to, *nynější já (nunc stans)* – jádro subjektivity subjektu, které se pak stává základem sebe-reflexe. Tak se subjekt ve svém procesu (toku) stále objektivizuje (pozastavuje tok), tím si umožňuje vědomou existenci. A tak se dále zakládá pro budoucnost ve svém retencionálním vztahování se k budoucímu. Husserlovo pojetí času tak rozlišuje tři časové konstituenty. (1.) čas pří-tom-nosti (tedy konstitutivní časové pole kontinuální přítomnosti [imprese-retence-protence]); (2.) objektivní čas

⁸⁸ PATOČKA, Jan, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, str. 119, in: PATOČKA, Jan, Pavel KOUBA a Ondřej ŠVEC. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

⁸⁹ Odlišnost psaní – *originární a originérní* – práce se přidržuje psaní *originární*, důvodem k tomu je užívaný přepis v české sekundární literatuře srv. PATOČKA, *Úvod...* str. 122; SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 152 i Urbanově překladu knihy: BERNET, KERN, MARBACH. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: OIKOYMENH, 2004); přepis *originérní* se vyskytuje jen v překladu Špalek-Hansel Husserlových *Přednášek*; v anglickém překladu „The original temporal field“ a v německém originále: Das *originäre* Zeitfeld.“

(reprodukována identifikovatelná konstituce [transcendentní – příroda, prostor; immanentní – kontinuum trvání]); a (3.) předfenomenální, předempirický čas (sobě-zjevný čas toku podélně retencionální, kvazi-časové řazení). Všechny tyto konstituenty jsou tvořeny absolutním vědomím, které čas – aktualitu – konstituuje, v němž se protíná příčná i podélná intencionalita.⁹⁰

Je tedy patrné, že se otázka času a časovosti, stala jedním ze základních stavebních kamenů Husserlovy fenomenologie, neboť jak bylo poukázáno, tak problematika času se zároveň propojuje se vším jsoucím. Tedy člověk svým vědomím si utváří realitu a vlastní vědomí času, které umožňuje vznik objektivního času (katalogu minulých přítomností – sukcesivit, které jsou celistvé), na jehož základě může předhlížet sebe v protencionálních očekávání. Člověk, je-li možno o něm vůbec mluvit, pak již vždy se nachází bytostně ve světě, v němž je obklopen jsoucný, a tento svět již vždy zakouší, a to jako on sám – původně – v přítomnosti, tedy v neustálém procesu jdoucím dopředně. Po celý čas života je v procesu utváření sebe samého a tento proces je jeho vědomím (tokem) času – tedy pro něj světa minulých přítomností, jež prošel a více či méně naplněných očekávání, které tvoří jeho svět a to jak mu rozumí. Svět je tak jako přítomný uchopován v horizontech minulého a budoucího, které jsou v přítomném, tedy skutečnostní horizont – svět – v němž člověk je, je určován přítomnými horizonty minulého a budoucího, jež mu umožňují časovou extenzi.

⁹⁰ Srv. PATOČKA, Jan, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, str. 114-139; BERNET, KERN, MARBACH. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 115-128; PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*, Praha: Herrmann & synové, 1997, str. 34-50.

5 Martin Heidegger

Na fenomenologické rozbory Edmunda Husserla navazuje jeho žák Martin Heidegger, který se však ve své „fundamentálně-ontologické analýze“ primárně obrací k uchopení otázky po tom, *jak* se to má s vědomím, *jak* člověk jest. Otázka, jak se to má s vědomím, tedy jak jest, je otázkou po smyslu bytí, neboť provazuje jsoucnost, které si samo sobě již vždy nějak rozumí - člověka se světem, v němž se již vždy nachází. Horizontem porozumění tomuto bytí je čas, ve smyslu časovosti lidské existence. Fundamentálně-ontologické analýze otázky po bytí je nejpodrobněji věnován spis *Bytí a čas*,⁹¹ který je však nedokončeným fragmentem. Kniha *Bytí a čas* je základním spisem pro nazírání problematiky času a časovosti u Heideggera, a tedy i hlavním pramenem této části, v níž je nastíněno jakým způsobem Heidegger ve svém díle předestřel.

Základním východiskem Heideggerovy analýzy je jsoucnost, které rozumí svému bytí, tedy je vůči němu ve vztahu. Toto jsoucnost je nazváno *Pobyt* (*Da-Sein* – tu-bytí; pobyt; tímto termínem Heidegger nově vymezuje pojem subjektu, protože lépe vyjadřuje bytí toho jsoucna a nikoliv *co* jest), tedy člověk. Pobyt se ve svém rozumnění bytí (ontologicitě) vztahuje k tomuto bytí, tedy existuje. Ze své existence pak zase pobyt sám sobě rozumí, tedy z možností být, či nebýt sebou samým, ať už volně, či nahodile. Vztah pobytu vůči jeho bytí je možné také nazírat tak, že pobytu jde o jeho vlastní bytí, tedy o to, *jak* jest a *že* jest – tedy o základní existenciály pobytu. Pobyt je (existuje) ve světě (*In-der-Welt-sein*), jemuž již vždy aspoň vágně rozumí, a je tam jako „bytí u“ jsoucna, kterým se pobyt otevírá světu a zároveň je tam s dalšími pobytí, s nimiž je ve vztahu. Naproti pobytu jsou zde ještě jsoucna, která se vyskytují (tedy „jsou“ jiným způsobem, než pobyt). Tato jsoucna se vyskytují svým charakterem vůči pobytu jako výskytové (*Vorhandenheit*), nebo příruční (*Zuhandenheit*) jsoucnost, ty jsou nástroji ke každodennímu obstarávání, k nimž pobyt přistupuje ze své zvědavosti, tedy musí se vůči nim pozornostně zaměřit. To značí, že užití této zaměřenosti na předměty *ex definitione* bez obsahu (výskytové), v takovýchto předmětech může nalézt pobyt funkčnost, jíž nabízejí a užít jejich služebnosti, taková jsoucnost se stávají předmětem

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002 [dále je užívána zkratka „SuZ“, čísla stránek jsou podle klasické paginace uvedené v českém vydání]; v práci je také přihlíženo k anglickým překladům: HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1980 a HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Albany: State University of New York Press, 1996; německá terminologie je doplňována podle užití sekundární literatury, zejm.: NOVOTNÝ (ed.), *Časovost a smrtelnost*, SOKOL, *Čas a rytmus* a BENYOVSZKY, *Úvod do filosofického myšlení* a další.

příručním, tedy jaksi usnadňují obstarávání bytí pobytu, o něž mu jde především. Takováto jsoucna pobytu poskytují kontextuální vodítka, čímž je jim propůjčován význam v souvislosti s činnostmi pobytu ve světě – to značí, že pobyt propůjčuje smysl (osmysluje) světu kolem sebe, v němž je, a tím si jej z celkové možnosti zároveň tvoří.⁹² Ale zároveň i svět je schopen působit na pobyt, neboť mu naskýtá možnost možnosti – Heidegger pak říká, že „svět světuje“ (*die Welt weltet*), tedy je potřeba jej chápat dynamicky.⁹³ To znamená, že pobyt si z tohoto světa rozumí, vysvětluje si z něj své zde, neboť se v něm vyskytuje *u* nitrosvětského (s nímž se pobyt ve světě setkává a ze světa se mu dává), kterému bytostně rozumí.⁹⁴ Zde se otevírá spektrum setkávání se pobytu s jsoucnem ve světě, čímž se do značné míry zaneprazdňuje, nechá se jím pohlcovat – a dostává se do nepravdy. Zároveň svět sdílíme s druhými spolubytlími, nicméně na základě ohleduplnosti ve starosti (péči o druhého) se druhý pobyt otevírá, čímž způsobuje, že si podřizuje pobyt, který se snaží být v odstupu, avšak nechce být zaostáváním, a tak je vlastně pobyt druhými neautenticky určován a přestává být sebou – stává se z něj neurčitý člověk (*das Man*). Výsledkem je neindividuální konvenční neautentičnost existence pobytu, tedy strukturní nejednoty celku bytí pobytu.⁹⁵

Sama existence pobytu jako bytí ve světě je uchopitelná z různých stran nicméně základní záležitostí, o kterou pobytu jde, je jeho vlastní bytí. Toto bytí pobytu v jeho starosti o zachování se je klíčové i pro chápání času. Je tomu proto, že pobyt své bytí strukturuje, rozvrhuje (rozvrh – *Enwurf*) v rámci své vrženosti (*Geworfenheit*) do možností světa, jak se mu otevírají, jak jim rozumí a vykládá je. Toto jsou složky, které tvoří bytí pobytu, které je vyjádřeno jeho starostí o toto bytí (*Sorge*). První složkou starosti je vrženost, která souvisí s otevřeností pobytu pro kontakt (dotýkání nitrosvětského jsoucna) – tuto odemčenost Heidegger nazývá (ontologicky) jako rozpoložení (*Befindlichkeit*), tedy nálada. Rozpoložení ustavuje základní strukturu existence, protože každý pobyt je již vždy nějak (jakkoliv) naladěn, nálada jej přepadá.

⁹² K tomu srv. SuZ, §§4, 9, 12, 15; str. 27nn, 60nn, 73nn, 91n ; SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 166n; NOVOTNÝ, Jaroslav, *Exstaticko-horizontální časovost lidské existence*, str. 18nn, in: NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.), *Časovost a smrtelnost*.

⁹³ HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Metaphysik*. Podle: THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 297.

⁹⁴ SuZ. § 34, str. 164.

⁹⁵ Srv. SuZ, § 27, str. 126n; HOGENOVÁ, *Čas jako problém*, str. 120n a THURNHER (ed.), *Filosofie 19. a 20. Století*, str. 307.

Na základě nálady pobyt posuzuje svět, neboť: „Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá a že jí nedbá.“⁹⁶ Tímto odemykáním se pobytu otevírá možnost ‚zaměřování se na...‘, což je zároveň základním předpokladem pro porozumění světu, protože pobyt chápe své ‚zde‘ (*Da*) ze světa. Zároveň se tím otevírají možnosti jednání pobytu ve světě, pro jeho rozvrhování se. Rozpoložení je tak doprovázeno (další složkou) rozuměním (*Verstehen*) pobytu sobě samému a zároveň je spjato s tím, jak si pobyt sobě rozumí v rámci situace, v níž se nachází. Rozumění je tedy uchopování situace pobytu, který si je vědom ‚sebe‘ (*Selbst*). Vědomí sebe, jako toho, kdo je v nějaké situaci (zde), ve které mu jde o to, aby sebe zachoval (si zachoval bytí). Zároveň vědomí sebe odlišuje svět, ve kterém si pobyt uvědomuje sebe jako ‚schopného něco učinit‘ (čemuž odpovídá to, že pobyt se chápe jako to, co je ‚moci možno být‘)⁹⁷ – tedy se vymezuje světu jako vědomí si sebe nacházejícím se ve světě, do něhož je vržen, tedy vystaven napadání situací, v nichž je stavěn (vrhán) před možností, skrze něž si rozumí (z minulého) a do nichž se dále rozvrhuje (do budoucího). To značí, že rozumění si pobytu mu ukazuje, dává vy-vstát (ek-stasis) jeho časovostní charakter, v němž se rozprostírá. Třetí složkou pak je výklad (*Auslegung*). Tato složka ‚bytí ve‘ je provázána s rozuměním, neboť výklad je podmíněn rozuměním, poněvadž má-li výklad přinést porozumění, musí vykládanému nejprve být porozuměno, aby toto porozumění mohlo být vykládáno a tak přinést další porozumění. Jedná se tedy o jakýsi bludný kruh (*circulus vitiosus*), který konstituuje výklad a rozumění světu.⁹⁸ S naladěním, rozuměním a výkladem ‚bytí v‘ souvisí prostředek, kterým mohou být činěny, tedy je dotváří, tímto prostředkem (složkou) je myšlena řeč (*Rede*). Řeč je Heideggerem chápána jako „existenciálně-ontologický fundament jazyka [...] Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění.“⁹⁹ Znamená to, že je na řeč nahlíženo jako na dění, které je bytostně vlastní

⁹⁶ *SuZ*, § 29, str. 136.

⁹⁷ NOVOTNÝ, Jaroslav, *Exstaticko-horizontální časovost lidské existence*, 23n.

⁹⁸ *SuZ*, § 32, str. 148nn; Heideggerově hermeneutice je věnována například stať: ČAPEK, Jakub, *Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky*, in: POKORNÝ, Petr et al., *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2006., str. 306-318 či druhá kapitola, která je věnována vývoji hermeneutiky ve 20. století v Evropě (zejména pak její první část, ss. 38-47, je věnována čistě Heideggerovi), knihy: HROCH, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, str. 38-106.

⁹⁹ *SuZ*, § 34, str. 160n.

pobytu, který jejím prostřednictvím je schopen artikulovat význam dění světa a srozumitelnosti světa. Tato srozumitelnost světa je prostřednictvím mluvy (*Sprache*) možná sdílení. V mluvě se tedy pobyt sebevyslovuje, aby sděloval své niterné chápání světa, to značí, že v jazyce, který je vysloveností pobytu, je již vždy vysloveno vyložené porozumění pobytu světu.¹⁰⁰

Pomocí složek, které utvářejí starost pobytu, která se může nacházet ve dvou modech – neautentickém (běžnější, je obstarávání, upadlé do světa, jehož diktátu se podrobuje a je si odcizen v nevlastním způsobu bytí; *uneigentlich*)¹⁰¹ a autentickém (charakterizovaný tím, že si nenechává diktovat cizím a sám se jímá svých možností jako bytostných, volí volbu samu; *eigentlich*)¹⁰² – se pobyt potýká se světem, do něhož je vržen, a jenž si rozvrhuje na základě svých možností na horizontu své nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné možnosti – smrti. Pobyt je tedy „bytím k smrti“ (*Sein zum Tode*), o jejímž příchodu ví jako o své existenciální možnosti, do níž je vržen, nicméně navzdory této jistě je stejně tak nejistá, neboť neví *kdy*. Smrt tak je hranicí, za kterou pobyt nemůže rozvrhovat své bytí ve světě a je tak vždy vlastní („vždy moje“) – člověk se však snaží od už jen myšlenky na svou smrt oddálit či jiným způsobem se od ní rozptýlit (neautenticky). Heidegger tedy na smrt hledí jako na „konec pobytu je nejvlastnější, bezevztažné, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu. Smrt jest *jako konec pobytu v bytí tohoto jsoucna k jeho konci*.“¹⁰³

Smrt tedy jsoucno pobyt uzavírá, což má důsledky v chápání pobytu samého jako konečného, tedy v rozpětí mezi narozením a smrtí, ve své celkovosti, čímž je utvářena identita pobytu. Zároveň tím vyvstává problém, jakým způsobem pobyt se svým omezeným časem nakládá, jak mu v jeho pobývání o toto pobývání jde. Z toho plyne, že starost pobytu o jeho bytí je záležitostí časovou. Časovost pobytu se pak odhaluje z autentické starosti, tedy té, která vychází ze svého bytí k smrti jako mezní možnosti,

¹⁰⁰ SuZ, §§ 34-35, str. 161-167.

¹⁰¹ SuZ, § 54, str. 268; „Ztracenost v neurčitém ‚ono se‘ vždy již rozhodla o nejběžnějším faktickém ‚moci být‘ pobytu [...] Neurčité ‚ono se‘ vždy již pobyt v uchopování těchto bytostných možností zastoupilo. [...] pobyt mlčky zbavilo břemene výslovné volby těchto možností. Neví se, kdo ‚vlastně‘ volí.“

¹⁰² SuZ, § 54, str. 268; „...autentické bytí sebou, musí být *provedením volby*. Provést volbu však znamená *zvolit tuto volbu*, rozhodnout se pro ‚moci být‘ ze sebe sama. Teprve volbou této volby si pobyt *umožňuje* své autentické ‚moci být‘.“

¹⁰³ SuZ, § 52, str. 258n.

protože je jejím smyslem, neboť umožňuje jednotu *existence* (moci být v předstihu), *fakticity* (vrženost do bytí v předstihu již vždy ve světě) a *upadání* (bytí u' nitrosvětských jsoucen). Tyto tři momenty pak zjevně stojí pro tři časové ekstáze: existenci odpovídá budoucí, fakticitě odpovídá minulé (byvší) a upadání odpovídá přítomné (jsoucí u – setkávání se s). Z toho vyplývá, že jednotu struktury starosti tkví v časovosti, neboť se časovost častí a tak vytváří možné způsoby, čímž zároveň utváří rozmanitost, která je patrná u pobytu. Heidegger považuje za budoucnostní ekstázi tu, jenž má přednost před ostatními, kvůli tomu, že skýtá možnost předběhu pobytu v autentickém bytí k možnosti naprosté nemožnosti pobytu – tedy smrti, v níž si teprve může uvědomovat svou konečnost, čímž se vztahuje k sobě jako konečnému celku, který vyvstává vůči konci a dává poznat možnosti pobytu. Z toho plyne, že pobyt se bytostně ve své starosti (bytí k smrti) rozvrhuje směrem do budoucnosti. Tedy k tomu, co přichází (*sich-vorweg*) a k tomu předbíhání rozvrhuje na základě své vrženosti do světa, které již však musí rozumět. Takže pobyt je přítomný jako vztah ke svým možnostem, vůči nimž sebe rozvrhuje, kvůli zachování sebe samého (neboť o to primárně jde). Pobyt ve svém předbíhání se tak ve své autentické budoucnosti vrací ke své autentické minulosti, čímž budoucnost (*Zukunft*) zakládá minulost (bývalost - *Gewesenheit*), protože autenticky minulý je jen pobyt, který je budoucí. Tedy možnost ,aby pobyt byl' je podmíněna vystavením možnosti ,nebýt' v modu ,bude', čímž dojde k navracení se zpět ke svému ,já jsem-byl'. Pobyt rozumí (jest) tomu, co znamená ,bude', a to tak, že mu tak již vždy rozuměl (byl). Což značí, výše zmíněné, budoucnostní založení bývalosti.¹⁰⁴ Neboť budoucnost, jsouc bývalá, ze sebe dává přítomnost. Budoucnost se stává bývale-zpřítomňující se – to se pak nazývá časovostí, která je smyslem starosti – což z ní dělá primární fenomén časovosti. Z tohoto rozprostření pobytu mezi ,bylo' a ,bude' vyvstávající vůči terminální možnosti ,moci nebýt' pak vyvstává třetí pohyb a tím je odemykání ,tu'. Důvodem tomu je, že předběhovost pobytu odhaluje jeho situaci ve světě příručního jsoucná, které se mu tak dává znát jako zde-jsoucí. Tím, že mu je odhalena zpřítomňováním tohoto jsoucná, mu

¹⁰⁴ *SuZ*, § 65, 325; „„Budoucností“ se zde nemíní ,ted', které *ještě není* „skutečné“ a teprve jednou *bude*, nýbrž přicházení, v němž pobyt přichází k sobě ve svém nejvlastnějším ,moci být'. Díky předběhu se pobyt stává ve *vlastním smyslu* budoucím, neboť předběh sám je možný jen tím, že pobyt *jakožto jsoucí* již vždy k sobě vůbec přichází, to znamená je ve svém bytí budoucí.“

skýtá coby přítomnost možnost „být u“, a tak je pobytu umožněno zahlédání odemčených situací.¹⁰⁵

Heidegger tedy chápe pobyt jako konečné jsoucnost, které se rozvrhuje ve své vrženosti do světa. Chápání pobytu jako konečného však má důsledky i pro chápání času a časovosti. Protože je pobyt omezen hranicí, jíž nemůže ve svém rozvrhování překročit, je zároveň omezen čas, s nímž pracuje – ve smyslu čase své časovosti (*Zeitlichkeit*). Znamená to tedy, že časovostní ekstase – budoucí, bývalá, přítomná (*Gegen-wart*) – jsou omezeny svými horizonty. Tyto horizonty je pak třeba chápat jako směr, kterým se ekstáze ubírá. Sám Heidegger charakterizuje ekstatické horizonty:

*„Existenciálně-časová podmínka možnosti světa spočívá v tom, že časovost jako ekstatická jednota má něco takového jako horizont. Ekstase nejsou jednoduše vytržení k... K ekstasi patří také určení toho, „kam“ vytržení směřuje. Toto „kam“ nazýváme horizontální schéma. Ekstatický horizont je v každé ze tří ekstasí jiný.“*¹⁰⁶

Horizontem pro budoucnost (zde bez ohledu na autentičnost) je schéma „kvůli sobě“ nebo „kvůli čemu“. Tento horizont je tedy nasměrován teleologickým směrem, protože tím je v souladu s Heideggerovým chápáním budoucnosti, coby předbíráním se pobytu. Bývalostním horizontem je pak charakterizován schématem „před co“ – jedná se tedy vržení pobytu před nějakou skutečností, tedy „čemu“ je postaven. Toto „před co“ je předpokládáno coby podmínka pro další účelnost. A konečně horizontem přítomnosti je schéma „k tomu a tomu“. Přítomnostní horizont je vymezen aktivitou pro realizaci cílů, k níž pobyt užívá jsoucna, jimž připisuje užitečnost pro situaci. Jak je patrné z horizontálních schémat pro každou časovou ekstasi je nemožné je uchopovat zvlášť od sebe, protože horizonty (budoucnosti, bylosti a zpřítomňování) se prolínají, čímž umožňují zjevnost jsoucna vůbec. Jsoucnost se tak může vůči pobytu vyskytovat ve třech časových modech – bude, jest přítomno (tedy pobyt je „jsoucí u“) a bylo.

¹⁰⁵ SuZ, § 65, 324nn; srv. NOVOTNÝ, Jaroslav. *Původní ekstaticko-horizontální časovost existence*, str. 53-59 in: NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie a BENYOVŠKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III*. Praha: TOGGA, 2010.; THURNHER (ed.), *Filosofie 19. a 20. Století*, str. 315-321; KING, Magda. *A Guide to Heidegger's "Being and Time"*. Albany: State University of New York Press, 2001, str. 217-227.

¹⁰⁶ SuZ, § 69c, str. 365.

Chápání časovosti pobytu jako ekstático-horizontální pak má také důsledky pro celkové pochopení světa jako takového. Pobyt coby tu-bytí se časí a dokud se časí, dotud jest i svět, neboť pobyt svět utváří jako svůj (*meine*). Zanikne-li pobyt, není možné dále hovořit ani o světě.¹⁰⁷ To znamená, že smrt pobytu je horizontem, který není možné překročit.

Otázkou, na níž je potřeba se ještě zaměřit je, jakým způsobem souvisí běžné pojetí času s časovostí pobytu, jak ji Heidegger přestřel. S tímto také souvisí jeho chápání dějin. Heidegger nazírá na člověka jako na pobyt z hlediska dějin tak, že není časový z dějin, nýbrž naopak, že ze svého časového založení může existovat dějinně. Pobyt jako jsoucno, které se ve svém předběhu ke smrti může nechat vrhnout zpět do faktického „tu“, může tuto svou vrženost vzít a být pro „svůj čas“. Takže „jen autentická časovost, která je zároveň konečná, umožňuje něco takového jako osud, to znamená autentickou dějinnost.“ To znamená, že Heidegger vidí dějiny jako dění, které je vztaženo k pobytu, jako „bytí ve světě“, s nímž se do dějin dostávají i ostatní jsoucna (příruční a výskytové).¹⁰⁸

Co se pak týče běžného pojetí času, ten Heidegger vidí jako promítání pobytu do světa, čímž se dává vzniku označení časových bodů (ted', potom, dříve), nicméně jeho základem je, že čas, jak jej nazývá – vulgární, je nekonečný (není ohraničitelný ani na začátku ani na konci), což neodpovídá časové konečnosti pobytu, a tím také nivelizuje časovost jako takovou. Vulgární čas je pak nahlížen jako nekonečný, pomíjivý, nezvratný sled „ted'“, který pochází z časovosti do nitrosvětského (nitročasového - *Innerzeitlich*) jsoucna upadajícího pobytu. To má také dopady na chápání dějin, které jsou pak pobyttem prvoplánově chápány jako nitročasový sled dění. Důvodem je ten základní rozdíl, že ekstático-horizontální časovost se časí z budoucnosti, zatímco vulgární čas má svůj základ a střed v „ted'“. Tento bod „ted'“ se zároveň liší od „okamžiku“, který je fenoménem ekstático-horizontálním, který patří k autentické časovosti.¹⁰⁹

¹⁰⁷ SuZ, § 69c, str. 365; „Pokud se časí pobyt, tj. „bytí tu“, *jest* také svět. Tím, že se pobyt ve svém bytí časí jako časovost, *jest* „bytí tu“ na základě ekstático-horizontální skladby této časovosti bytostně „ve světě“. Svět není ani výskytové, ani příruční jsoucno, nýbrž časí se v časovosti. Svět „jest tu“ s ekstaticností ekstasí. Neexistuje-li „bytí tu“, není „tu“ ani svět.“

¹⁰⁸ Srv. SuZ, §72 a §75, str. 376n a 387nn; cit. SuZ, § 74, str. 385.

¹⁰⁹ Srv. SuZ, § 81.

Heideggerovo pojetí času tady souvisí s bytím, a to tak, že jejich vztah je možné nazírat jako vzájemnou závislost. Neboť bytí a čas se vůči sobě vymezují jako to, co se dává pobytu poznat, jako jakási stálost, ve svém pomíjení. A zároveň čas, coby pomíjení je možné nazírat ve stálosti tohoto pomíjejícího. To značí, že pobyt, který je vržen do světa, v němž se musí v aktualitě rozvrhovat, si na základě této struktury, ve které vyvstává jako bytí, které je časově omezené – smrtí. Časově omezený pobyt si tak je vědom své dočasnosti (časovosti), v jejímž rámci se rozvrhuje, stará se o sebe – nakládá se svým časem. Žije tu svou časovostní strukturu, neboť to, že si toto uvědomuje, dává možnost vůbec mluvit o světě, neboť podle toho si jej pobyt jako svůj konstituuje. Starostí (časením) o sebe tak zakládá svou dějinnost jako svou vlastní identitu, která je mu umožněna právě na základě vědomí konečnosti. Bez vědomí konečnosti není možná dějinnost, protože by pobytu chyběl aspekt celkovosti, který vyvstává teprve až ve vztahování se k smrti – konci. Takže s vědomím své konečnosti se pobyt může rozvrhovat do svých možností, čímž utváří svou identitu (sebe). Na základě toho pochopení pobytu jako časovostního jsoucná je pak předpokladem pro to, aby byl pobyt schopen pochopit to, že časovostní struktura je ta, která dává vzniku dění. Teprve takto pochopená časovost může být vykládána jako horizont porozumění bytí (temporalita). Tomu však musí předcházet odkrytí časovostního charakteru.¹¹⁰

Jak bylo, v počátku této části, předesťeno, tak Heideggerovo Bytí a čas je jen fragmentem. Odtud plyne i nedokončenost jeho koncepce, která postrádá své dotažení v plánovaném oddíle věnovanému času a bytí (tedy třetí třetiny prvního svazku). Nicméně Heidegger sám později od svého záměru, který měl čítat „obrat“, po kterém by následovalo znovu projití ontologické analýzy pozpátku, upustil. Avšak i navzdory jisté nedokončenosti jeho projektu se jedná o vlivný koncept. V jeho pojetí je patrný vliv jeho učitele Edmunda Husserla, nicméně je dále rozvinut a je v něm zjevná silnější existenciální zasazenost. Což je vidno zejména v chápání pobytu jako bytí, které si je za svůj osud do značné míry zodpovědné samo, vycházející z jeho autentičnosti. Zde pak zároveň vyvstává problém s tím spjatý, který se týká dalšího spolubytí s druhými pobyty – tedy jakým způsobem je možná temporální etika pobytů, které jsou si sebe vědomy autenticky.

¹¹⁰ Srv. SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 172n; NOVOTNÝ, Jaroslav, *Exstaticko-horizontální časovost lidské existence*, str. 65n.

6 Kritika – Bergson, Sartre a Peirce

V předcházejících dvou částech byly přestřeny koncepty času v pojetí Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Oba koncepty jsou do značené míry novátorským pojetím problematiky času. Tyto dva koncepty je pak možno chápat jako dále určující pro chápání času ve filosofii, ale nejen v ní. Vznikaly ale také ještě další koncepty jak uchopit čas a jeho vnímání.

V evropském prostředí je nutné alespoň rámcově zmínit koncepty Henriho Bergsona, jehož koncept času jakožto trvání je také vlivný. Bergsonovo pojetí je podobné tomu Husserlovu, ale, jak již bylo řečeno, není tak soustavné. Nicméně je zde uváděn právě jako protipól k Husserlovi. Dalším evropským myslitelem je Jean-Paul Sartre, který sice nepřišel s konceptem, který by byl nějak nový, avšak vyháží z Heideggera a Husserla a snaží domyslet jejich ontologická pojetí a jeho primární východisko se od toho Heideggerova lišilo. Jeho zásadní snahou je tedy pokusit se o fenomenologickou ontologii, která je existencialistická. Sartrovo pojetí je chápáno jako protipól k Heideggerovu pojetí časovosti pobytu, na něž Sartre navazuje a z něž vychází stejně tak, jako z Husserlovy fenomenologie.

Oproti těmto dvěma evropským (francouzským) filosofům je zde koncepce amerického filosofa Charlese Sanders Peirce. Je zde uvedena jednak proto, že o americké filosofii se mnoho nemluví – jedná se tak o snahu rozšíření obzoru tématu o americký přístup; jednak proto, že Peirce (1839 - 1914) je zhruba současník Edmunda Husserla (1859 - 1938); dále také proto, že Peirceovy myšlenky měly velký vliv na další vývoj filosofie ve Spojených státech – zejména pragmatismus a sémiotika; a konečně také proto, že jeho projekt Faneroskopie (*Phaneroscopy*), který velmi podobný Husserlově fenomenologii, Peirce dokonce uvažoval o tomto pojmenování pro faneroskopii.

6.1 Henri Bergson

Koncepce Henri Bergsona¹¹¹ je, jak bylo výše poznamenáno, podobná té Husserlově. Doménou Bergsonovy koncepce je pojetí „trvání“ (*durée*). Trvání je u Bergsona záležitostí, která je odlišná od měřitelného času fyziky. Základní rozdíl tkví v tom, že fyzikální čas je provázaný s rozprostraněností. Jeho vazba vůči prostoru tak zapříčiňuje to, že je možné jej měřit. Protože se měří pomocí dějů, které se v prostoru odehrávají, je tedy symbolickým zastoupením pro čistý čas bez prostorových příměsí, který je čistým trváním. Z toho plyne, že je zapotřebí člověka, aby jej vytvořil – protože jen člověk svou myslí je schopen zachytit (postavovat – bodovitě jako „nyní“, dřívější a pozdější) toto dění, na jehož základě je možnost měření. „[...] ať se uvažuje hybné těleso v kterémkoli bodu prostoru, nenalezne se nic jiného jen poloha. Vnímá-li vědomí jinou věc než polohy, tedy proto, že si znovu připamatovává sukcesivní polohy a dělá z nich synthesu.“¹¹² To znamená, že člověk, který zaznamenává pohyb (od počátku do konce), zaznamenává tím současné stavy mysli a mezi tímto je možný měřitelný prostor pohybu – takže se jedná o duševní syntézu těchto současností (*simultanéité*).

Oproti tomuto času, který je kvantitativní a homogenní, je zde čisté trvání. Toto trvání se vyznačuje zejména svoji kvalitativitou a heterogenitou. „*Trvání zcela čisté* je forma, které nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žít, když se zdržuje toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých.“¹¹³ U čistého trvání se tedy jedná o prožitky, které ač mají svou sukcesivní mnohost, jsou námi udržované stavy vědomí v jedno jako jeden celek, ale tak, že v nich nedochází k odlučování minulého a přítomného. Bergson si opět bere za příklad melodii, která je poslouchána se zavřenýma očima, aby se minimalizoval dopad prostorovosti na prožívání jednoty, a tak se dosáhlo prožitku čistého času. Postup melodie je tak vnímán jako tónový sled, v němž je každým tón ovlivněn svým kontextem (předcházejícím tónem). To znamená, že ve stavech vědomí, ve kterých není prostorové odlišení (homogenního času) může se

¹¹¹ Bergson svou koncepci rozvedl v eseji z roku 1888: BERGSON, Henri, *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia, 1994 a později také ve spise *Trvání a současnost* (1922), v ní se zaměřuje zejména na kritiku teorie relativity; tento stručný nástin jeho pojetí času však vychází z prvně zmiňované eseje.

¹¹² BERGSON, *Čas a svoboda*, str. 66; obdobně je tomu s kinofilmem, který je jen sekvencí fotografií, které však musí být podrženy v jejich sukcesi nějakým perceptorem, aby vyvstal pohyb.

¹¹³ BERGSON, *Čas a svoboda*, str. 61.

odrážet celá duše – jako je tomu třeba u citů – takže je ve vědomí minulost i budoucnost.

Je tedy patrné, že Bergson chápe čisté trvání jako časovost. Toto trvání je pak vymezováno přítomností, která je určována kontextem předcházejících okamžiků a zároveň je v ní založena budoucnost na základě rysu nepředvídatelnosti, protože Bergson chápe každý okamžik jako jedinečný (nesouměřitelný s žádným jiným, což vyřazuje kauzalitu ze hry), tak předvídaní je jen výpovědí o přítomném respektive minulém stavu. S tím souvisí i to, že nazírá člověka jako svobodného, jehož akty vycházejí z celé osobnosti jednotlivce, čemuž odpovídá i to, že člověka spoutávají minulé svobody a rozhodnutí, na jejichž základě se osobnost člověka utvořila – člověk je tvůrčí tvor. Veškerá svá budoucí očekávání musí dynamicky upravovat na cestě k jejich vyplnění. Z toho plyne, že každý čin se počíná okamžikem, do něhož je vztažena minulost i budoucnost. Svoboda člověka pak znamená být v první řadě vlastníkem sám sebe – umístění se do čistého trvání.¹¹⁴

Z výše zmíněného nástinu je tedy patrná podobnost Husserlovu konceptu. Bergson obdobně pokládá za nejdůležitější pozorování času z hlediska jeho prožitku, tedy do značné míry zkušenost času či trvání. Bergsonovo čisté trvání se jeví obdobné Husserlově konstituující absolutní subjektivitě. Stejně tak je tu patrná dvojakost perspektiv časové percepce – Husserlovy příčné a podélné intencionalitě oproti Bergsonovu trvání (coby podélné) a měření času (coby příčné, kvůli pozastavování okamžiků). Z toho plyne i to, že lidské vědomí tvoří jakési body, jimiž je možné vnímání, ale to samo nemá žádné trvání.¹¹⁵

¹¹⁴ BERGSON, *Čas a svoboda*, str. 96n, 109n a 125.

¹¹⁵ Srv. SOKOL, *Čas a rytmus*, str. 158-163; THURNHER (ed.), *Filosofie 19. a 20. Století*, str. 181-191.

6.2 Jean-Paul Sartre

Sartrovo nazírání na čas vychází z fenomenologického pojetí, tedy prim v něm má člověk. Člověka chápe Sartre jako „bytí pro sebe“, tedy jako jsoucnost, které je svou minulostí (a již tím není) a vztahuje se ke své budoucnosti (již ještě není) je nicotou, která je založena v kvazi-mnohosti způsobené odstupem vůči sobě. Bytí pro sebe tak na základě této nicoty touží po tom, aby dosáhlo jednoty samo se sebou. Z této antropologie také vychází jeho pojetí času jako časovosti, která je strukturálně uspořádaný moment původní syntézy – je tedy celkem, který dává význam těmto strukturám, které jsou nesamostatné, směřující k tomuto celku a na jehož pozadí se ukazují.¹¹⁶

Sartre časovost bytí pro sebe chápe jako existenci, která vyvstává (ek-sistuje) ve třech časových ek-stásích – minulé, přítomné a budoucí. Sartre přistupuje ke každé zvlášť, ačkoliv jsou dohromady celkem. V minulosti Sartre shledává základ přítomnosti, to znamená, že bytí pro sebe musí být svou minulostí, čímž je určováno, čím bytí pro sebe *jest*. A zároveň však bytí pro sebe není svou minulostí, neboť jí *bylo* – tedy bylo svým minulým *jest* (přítomností, která již minula). Sartre tedy shrnuje: „Minulost je tedy bytí pro sebe uchopené a zaplavené bytím v sobě“¹¹⁷ Bytí v sobě je u Sartra výraz předmětnosti, takže aby se bytí pro sebe mohlo v minulosti zpředmětnit – zaplavit se bytím v sobě (do-konaným) – potřebuje paměť tohoto učiněného bytí pro sebe, protože mu zakládá pouto ke světu (čím v něm byl), tím mu osmysluje svět. Zároveň se minulost rozrůstá a prostupuje bytí v sobě, které se snaží tuto minulost překračovat vztahováním se do budoucnosti.

Přítomnost Sartre tak na rozdíl od minulosti, která je v sobě, chápe jako jsoucí pro sebe – tedy je přítomností *u* všeho bytí v sobě. Toto bytí v sobě však musí být budoucnostně překročeno - znegováno, aby bytí pro sebe mohlo stanout u svého bytí v sobě, coby minulého. Takže přítomnost vlastně není, protože kdyby přítomnost byla okamžikem, značilo by to, že okamžik je moment, kdy je přítomnost, ale tak tomu není kvůli jeho prchlivosti – proto se přítomnost dává (zpřítomňuje) právě touto prchlivostí (útěkem). Přítomnost je zpřítomňující se nebytí-pro-sebe, které má ještě bytí-před-sebou (budoucnost – to čím [ještě] není) a své bytí-za-sebou (minulost – není, čím [již] jest).

¹¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 33, 60, 138 a 152.

¹¹⁷ SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 166.

Takže je možné uchopit přítomnost jako bytí, která jsou soupřítomná (jsoucí bytí zde) ve světě, sjednocovaná sebe obětováním se (přítomnostní) v rámci ek-stasí (minulých a budoucích).¹¹⁸

Třetí ek-stasí, které je potřeba věnovat pozornost je budoucnost. V první řadě je nutné budoucnost nechápat jako budoucí okamžik (teď), leč jako to, co bytí pro sebe má být, ale zároveň je budoucnosti možností tímto nebýt – budoucnost je tak primárně možností bytí pro sebe. A tak se bytí pro sebe projektuje do budoucnosti, aby dosáhlo své možnosti – kterou pociťuje jako chybění bytí u sebe (negativní fakticitou – minulostí), čímž se projektuje k bytí v sobě, jako budoucnosti, kterou *je* (se stal). Vztahuje se k budoucnosti coby ideálnímu bodu, „kdy náhlá a nekonečná komprese fakticity (Minulost), bytí pro sebe (Přítomnost) a její možnosti (Budoucnost) mohou konečně dát vznik sobě jako existenci v sobě bytí pro sebe.“¹¹⁹ To znamená, že budoucnost dává rámec, kde se bytí pro sebe projektuje v přítomnosti ve své možnosti být jinak – bytí pro sebe je nekonečnem možností, od nichž jej drží časová posloupnost (sukcesivita). Kdyby tomu tak nebylo, tak by bytí pro sebe mohlo čímkoli, kdykoli a hned. To značí, že v časovosti je patrná sukcese, která je pociťována skrze vědomí trvání.

Bytí pro sebe je však temporalizováno druhými, kteří jej temporalizují prožitkem simultánnosti, kdy si jsou sebe vědomí jako časovost toho druhého (spolu-přítomnost). Tím se bytí pro sebe dostává, pomocí odcizení své vlastní univerzální přítomnosti, do univerzální přítomnosti, v níž se dostává ke svobodné temporalizaci, kterou není. Na horizontu této simultaneity se pak bytí pro sebe ukazuje v absolutní temporalizaci, od které je oddělen nicotou.

S touto spolu-přítomností pak souvisí i význam smrti, který je spjat s temporalizací bytí pro sebe druhým. Sartre vidí ve smrti událost, která přetváří proces života v osud. Smrtí se bytí pro sebe stává bytím v sobě, tedy věcí, které je do-konána. Touto změnou stavu se tak životní proces ustrne a jest – to znamená, že se stane věcí, která je posuzována v celkovém úhrnu ze své minulosti, již není možný další vývoj. Do okamžiku smrti není možné bytí pro sebe jako cele dokonané. Člověk je tedy jakýmsi

¹¹⁸ Srv. SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 166nn; THURNHER (ed.), *Filosofie 19. a 20. Století*, str. 381n; PETŘÍČKOVÁ, Taťána, *Časovost a konečnost v Bytí a Nicotě J.-P. Sartra*, str. 298n a 301 in: NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.), *Časovost a smrtelnost*.

¹¹⁹ SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 174.

odsouzenecem k smrti, kterou čeká. Zároveň je smrt záležitostí, která nicuje možnosti bytí pro sebe, tím, že stojí mimo možnosti bytí pro sebe – jinak by to znamenalo destrukci všech projektů překování své minulosti k budoucnosti. Tedy smrtí se neruší minulost, ale mění se bytí pro sebe v bytí v sobě – tedy celý život *jest* a není již svým vlastním odkladem a nemůže se změnit – fixuje smysl každého fenoménu života svou celistvostí.¹²⁰

Ačkoliv Sartre vychází z fenomenologie Heideggera (i Husserla), tak se snaží některé problémy domyslet vlastním způsobem. A to hned ve východisku chápání člověka, jako bytí pro sebe, takže jej chápe jako bytí vědomí, kterému o toho bytí jde, kdežto Heidegger chápe lidskou realitu jako rozumějící sobě samé (ek-statický projekt), které, jak říká Sartre, nikdy nemůže svého vědomí nabýt. To má samozřejmě dopad i na chápání jejich ontologie, kde Heidegger ji chápe z analýzy pobytu, kdežto Sartre ji spatřuje jako rámec rozvíjení bytí pro sebe.¹²¹ Což je pak možné ilustrovat i jejich odlišným postojem vůči uzavření temporality člověka ve smrti – tedy osudu. Sartre v osudu spatřuje záležitosti, která přetváří modus života coby možnosti v uzavřený (dokončený) celek – skrze což je druhým umožňováno hodnotit a určovat bytí pro sebe, které ještě není bytím v sobě – tedy Heideggerovsky neautentičnost. Zatímco Heidegger v něm spatřuje v osudu umožnění autentické dějinnosti skrze starost.¹²²

Ale i navzdory těmto odlišnostem v chápání člověka je Sartrova analýza času a časovosti velmi podobná té Heideggrově. Tedy časovost je celkem, který je složený ze struktury tří časových ek-stásí. Do těchto ek-stásí se projektuje člověk jako bytí pro sebe z bytí v sobě do možného bytí pro sebe, jímž může nebýt. Tento projekt bytí pro sebe je časem (sukcesivitou) je oddělován od toho, aby se stal náraz čímkoli. Časové ek-stase jsou si však rovnocenné (Heidegger upřednostňuje budoucnost), protože ve své strukturální syntéze vytvářejí temporální celek - jeden. Zároveň bytí pro sebe vytváří univerzální (objektivní) časovost na základě inter-subjektivního střetu s druhým.

¹²⁰ SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 160n, 324n, 609nn; srv. PETŘÍČKOVÁ, Taťána, *Časovost a konečnost v Bytí a Nicotě J.-P. Sartra*, 307 a 311.

¹²¹ Srv. SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 117n a HEIDEGGER, *SuZ* § 5, 15nn.; THURNHER (ed.), *Filosofie 19. a 20. Století*, str. 371 a 375.

¹²² SARTRE, *Bytí a nicota*, str. 160n; *SuZ*, §74, str. 385.

6.3 Charles Sanders Peirce

Pojetí chápání času Charlese S. Peirce je souvisleji rozvedeno v jeho eseji z roku 1892, která je nazvána „*Zákon mysli*“ (The Law of Mind)¹²³ a je tedy základním zdrojem pro nastínění jeho konceptu, jak je možné nazírat problematiku času a zároveň je přihlíženo i k části eseje „*Problémy pragmatismu*“ (Issues of Pragmatism)¹²⁴, kde se problematiky také dotýká, leč ne tak soustavně. V článku „*Zákon mysli*“ Peirce provádí svou analýzu času, která je spjata s jeho projektem *synechismu*, což je jeho metafyzické přesvědčení, které popisuje myšlenku kontinuity a její primární důležitost pro filosofii, protože tvoří souvislost a spojitost univerza.¹²⁵ Zároveň pak je zřejmé, že souvisí i pojetím mysli a tím i času.

Souvislost mezi časem a myslí je patrný, protože vědomí či mysl je proces. Každý proces pokrývá jistý časový úsek, kterého si je, v případě mysli, mysl sama vědoma.

„...vědomí nezbytně zabírá (*essentially occupies*) čas; a to, co je přítomné mysli v jakýkoli běžný okamžik (*instant* [časový bod]) je, to, co přítomné během momentu [infinitesimální interval], v němž se okamžik objeví. Tedy, přítomnost je z poloviny minulá a z poloviny přicházející.[...] můj okamžitý dojem (*immediate feeling*), je můj dojem prostřednictvím infinitesimálního trvání obsahující přítomný okamžik.“¹²⁶

Takže vědomí času vzniká podle Peirce ve schopnosti mysli vnímat infinitesimální intervaly času. Tímto vnímáním sama mysl zabírá čas, přinejmenším ten, který je potřeba k jejich percepci. Takže to znamená, že vnímání, jako proces je subjektivním vědomím o trvání vnímaného (vědomí počátku-středu-konce), avšak ve smyslu okamžitého dojmu, poněvadž jakékoli rozpoznávání (*recognition*) je záležitostí

¹²³ PEIRCE, Charles S., *The Law of Mind* (1892) in: PEIRCE, Charles Sanders, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. vol 1-8. HARTSHORNE, Ch., WIESS P., BURKES M. (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931 – 1958. [je užito standardní citace podle odborných prací o Peirceovi pro práci s *Collected papers*, tedy: CP číslo svazku. paragraf] – CP 6.102-6.163.

¹²⁴ PEIRCE, Charles S., *Issues of Pragmatism*. (1905) in: CP 5.438-5.463.

¹²⁵ Srv. CP 6.169-6.174; VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, str. 165; MISAK Cheryl (ed.). *The Cambridge Companion to Peirce*. New York: Cambridge University Press, 2004, str. 24.

¹²⁶ CP 6.126 „*consciousness essentially occupies time; and what is present to the mind at any ordinary instant is what is present during a moment in which that instant occurs. Thus, the present is half past and half to come. [...] my immediate feeling is my feeling through an infinitesimal duration containing the present instant.*“

minulého. Tedy záležitostí minulého vědomí, které je vůči tomu přítomnému ve vztahu, který je svým stavem minulý. Minulé vědomí je tak přítomné skrze tento vztah, tedy je patrné, že vědomí (i myšlenky) je možné jen v kontinuu, které je vědomím minulého ve vztahu k přítomnému.

Zde se otevírá další záležitost, kterou je vztah mezi minulým, přítomným a budoucím. Peirce tento vztah z hlediska mysli chápe tak, že přítomnost není ovlivnitelná budoucností, ale jen minulostí. Je to způsobené tokem času, který se skládá pro jednotlivce v jeho dojmu (*feeling*) z věcí, který tento dojem ovlivňují, či nikoliv – to značí, že každý jev mající vliv na perceptora je binární. Pak zde jsou ještě jevy, které se navzájem neovlivňují a ty je třeba nazírat jako simultánní. Tok času je tedy kontinuem, které je formou zachycující změnu, tedy vliv dojmů na perceptora v jejich infinitezimální časové rozlehlosti - trvání. To znamená, že jsou zde tři tvůrčí faktory pro jev (*phenomenon, phaneron, idea* – souhrn všeho jakkoli přítomného mysli, a to bez ohledu na reálnou existenci).¹²⁷ Prvním je kontinuum pociťování (*continuum of feeling*), které je bezprostředně přítomné (*immediately present*), infinitezimálního trvání – neohraničená živoucí pociťování (*living feeling*), které skýtá neomezeně možností. Druhým je pak v této kontinuitě energie, která postupně formuje myšlenky (o jevech), čímž dochází k ovlivňování mezi nimi; zároveň je v bezprostředním prožitku aktuální přítomnosti bezmezná a tedy konečná a ochabující až ve svém upadání do minulosti. Třetím faktorem pak je vytrvalost této myšlenky (*insistency of an idea*), která s sebou přináší další myšlenky; tato tendence třetího faktoru je tím menší, čím je myšlenka vzdálenější přítomnosti, to značí i menší vliv s odstupem času na přítomnost – tedy, je-li opět vyvolána přítomností, opět se její síla nekonečně rozpíná, jakoby byla (čerstvě) přítomná. Když se linie tohoto pojetí protáhne směrem k budoucnosti, tak dochází k tomu, že myšlenka, kterou je třeba považovat za budoucí má svůj přítomný charakter – je tedy přítomně myšlena jako budoucí. Nicméně tento budoucnostní charakter nemá vliv na přítomnost. Peirce vidí budoucnost v tom smyslu, že neovlivňuje přítomnost, neboť přítomné vědomí je utvořeno přítomnostmi, které zapadly do minulosti, čímž vytvořily budoucnostní stopu – vazbu –, která se nadále v budoucnosti, vyvoláním, projevuje jako habitualizovaná záležitost. Toto vyvolání do vědomí probíhá právě prostřednictvím tohoto vztahu, který je vytvořen při vzniku. To značí, že vyvstávání dojmu (*feeling*) do bezprostředního vědomí se jeví jako modifikace obecného předmětu,

¹²⁷ Srv. CP 1.284n.

který se již nachází v mysli.¹²⁸ Tedy „budoucnost je podněcovaná (*suggest*), či spíše je ovlivněná podněceními (*suggestions*), minulostí.“¹²⁹

Tento nástin je třeba tedy shrnout. Chápání času v podání Peirce je tedy primárně orientováno na přítomnosti, v níž dochází k rozhodování (případně výkonu) toho, co má být. Přítomnost je tedy vědomí bytí-při-tom, živoucí přítomnost (*living present*), v němž k tomuto zápasu dochází a ve kterém dochází k bezprostředním dojmům (působení), a to v infinitezimálním rozměru. Jinými slovy přítomnost Peirce nazývá jako „Počatý stav aktuálního“ (*Nascent State of Actual*). Je tomu tak proto, že v ní počíná minulost, která je záležitostí hotovou, tedy je „Existentním modelem času“ (*Existent Mode of Time*), je výsledkem přítomnosti – je minulým přítomným, který se již udál a podle vzdálenosti o přítomného má dopady na přítomné. V případě budoucnosti je tomu tak, že jediné o budoucí fakta mohou být ovládána, tedy může být modifikován výkon operací vedoucí k faktu. To značí, že výsledek minulého má konotace pro budoucí, protože podle tohoto výsledku je zapotřebí jednat. To tedy znamená, že minulost je jediná, která ovlivňuje přítomnost, a to ať už negativně, či pozitivně.¹³⁰

Budoucnost je, jak bylo naznačeno, přítomnostně ovlivnitelná na základě minulosti. Budoucnost je záležitostí možnosti, do níž se člověk upíná. Člověk tedy ve svém časovém vědomí jedná se záměrem na výsledek, který je v přítomnosti potenciální, upíná se teleologicky, k cíli svých voleb, což je pragmatickou záležitostí. Nicméně ve svých pojednáních, v nichž Peirce řeší otázku času a z nichž se zde vychází, nezmiňuje, jakým způsobem do tohoto konceptu zapadá smrt. Takže je potřeba to zde aspoň marginálně naznačit. Peirce chápe lidský život jako množinu voleb – risků. Kdyby byl člověk nesmrtelný, značilo by to pro něj nekonečné množství voleb, které by nějak dopadly. Smrt vnáší do života člověka nejistotu míněných cílů a zároveň ohraničuje množství možných voleb. To znamená, že ve smrti vidí jedinou mez lidských zájmů, kterou je potřeba překročit tím, že člověk obětuje svou duši Světu jako celku.¹³¹

¹²⁸ CP 6.127nn.

¹²⁹ CP 6.142 - „*The future is suggested by, or rather is influenced by the suggestions of, the past.*“

¹³⁰ Srv. CP 5.459; 5.461nn.

¹³¹ Srv. *The Doctrine of Chances* (1878) in: CP 2.645-2.668, zejm. pak úsek 2.653n.

V Peirceově pojetí chápání času jsou patrné některé rysy, které jsou podobné pojetí Husserlovu. Peirceův infinitezimální okamžik živoucího dojmu je obdobný Husserlovu bodu *Ted'*, ve kterém je prvotní *imprese*. U obou jsou tyto okamžiky konstituenty paměti jako uložistiště vzpomínek, které je možné znovu zpřítomnit. Pomocí tohoto zpřítomnění minulého pak dochází k předpokládání budoucího. U obou je pak rozhodujícím přítomnost, která je uvědomělá až s „odstupem“ a zároveň je to kolbiště, kde se rozhoduje o budoucím z minulého. Člověk si vědomím své smrtelnosti uvědomuje, že jeho možnosti jsou omezeny touto poslední hranicí. Vědomí toho, že je člověk smrtelný, je apelem na jeho sobectví a zároveň mu staví před oči nezbytnou hranici jeho života, která přináší nejistotu (výsledku konání) do lidského života. Nejistotu bytostnou, která naléhá na jednotlivce právě ve směřování do budoucnosti, které je založené na minulém.

7 Čas, věda a filosofie

Čas je pro vědu, myšleno přírodní (zde zejména fyzika), velkou otázkou a zároveň problémem. Vědci se táží po souvislostech a spojitostech času a prostoru, tím také pohybu a změny – což jsou záležitosti, které zajímaly již Aristotela, jak bylo poukázáno výše. Tato část se tedy zabývá pohledem na chápání času spíše z perspektivy vědy – tedy shrnuje rámcově vývoj – a zároveň je zde rámcově předestřeno chápání času Alfreda N. Whiteheada. Jeho pojetí je zde zahrnuto ze zřejmých důvodů, poněvadž může být chápáno jako reakce na chápání času ve vědě jeho doby.

Isaac Newton přišel s myšlenkou „absolutního času“, což je na rozdíl od Aristotela, který vycházel z povahy vnitřních vlastností zkoumaných věcí, myšlenkou univerzální – ve formě zákonu. V této myšlence absolutního času předpokládal, že čas je rovnoměrně plynoucí, absolutní, nezávislý na vnějších okolnostech. Vůči tomuto je pak protikladem čas relativní, zdánlivý, smyslový, který je vnější mírou trvání pohybu – vlastně to znamená, že se jedná o Aristotelův „počet pohybu“. Takže Newtonův absolutní čas je oddělený od prostoru, čímž se stává nekonečným a konstantně plynoucím. Toto je klasické pojetí času pro klasickou mechaniku. Vůči tomuto pojetí vystupují pak experimentální fyzici konce devatenáctého století, které souviselo se zkoumáním charakteru světla a jeho pohybu prostorem a měření jeho rychlosti (Mickelson, Morley – 1881). Výsledkem těchto zkoumání bylo potvrzení konstantnosti pohybu světla vakuem bez závislosti na rychlosti zdroje. A další bod, který se stal klíčovým, byl druhý termodynamický zákon, který tvrdí, že míra entropie se v uzavřených systémech časem zvětšuje, a to tak, že se nejedná o součet dvou vstupních systémů, leč je větší než tento součet. Na tomto základě se fyzikálně zakotvil směr času – „šíp času“ (The Time Arrow).¹³² Protože entropie tak fixuje nevratnost času, tedy

¹³² Srv. HAWKING, Stephen. *A brief history of time*. London: Bantam, 2011, str. 116-121; BARDON, Adrian. *A brief history of the philosophy of time*. New York: Oxford University Press, 2013, str. 50nn, 114nn; SOKOL, Čas a rytmus, str. 198nn. SARKAR, Sahotra, PFEIFER, Jessica. *The philosophy of science: an encyclopedia*. New York: Routledge, 2006, heslo: Time, str. 829nn; CRAIG, *Encyclopedia of Philosophy*, heslo: Time, str. 1018nn.

relativitu, ale už ne absolutní čas, tedy časové fenomény mohou začínat stále znovu. To značí, že čas a vesmír podle této teorie začaly zároveň.¹³³

Termodynamika a poznatky na poli měření rychlosti světla se staly základem pro (speciální) teorii relativity Alberta Einsteina. Speciální teorie relativity chápe čas jako závislé plynutí na zvolené referenční soustavě a povaze jejích procesů. Důsledkem této závislosti dochází k sepletí času a prostoru do časoprostoru, protože čas a prostor se na základě teorie relativity v odlišných referenčních rámcích liší. Nicméně je časoprostorové kontinuum dělitelné na časové a prostorové intervaly opět v závislosti na individuálním referenčním rámci inertního systému. Takže simultánnost dvou jevů je relativní na základě času a prostoru, které touto relativností splývají v jedno. To značí, že se tak čas stává čtvrtým rozměrem prostoru, čímž vzniká časoprostorové kontinuum. Zde je samozřejmě možné dojít k závěru, že čas ztrácí charakter času, protože těleso v pohybu je vždy „právě zde (teď)“ a nalevo ani napravo není (jedno bylo, druhé může být). To znamená, že o dráze (času) je možné hovořit jen, je-li uchopována pamětí a promýšlena – tedy musí být nějak celá.¹³⁴

K teorii relativity se pokusil podat alternativní pojetí¹³⁵ Alfred N. Whitehead. Jeho alternativní koncept vychází ze studií matematiky a přírodních věd a pokusil se jej formulovat matematickým jazykem a dále odstranit nedostatky, které v Einsteinově teorii shledával. Tedy je patrné, že se Whiteheadovo vymezování se vůči teoriím relativity odrazilo na jeho pojetí času, protože práce s časem a prostorem byla bodem, který Einsteinovi vytýkal. Whitehead ve svém přednáškovém cyklu *Science and the*

¹³³ Obranu pojetí „šípu času“ proslovil ve své přednášce v Hannoveru v roce 1990 PRIGOGINE, Ilya, *Znovuobjevení času*;

Koncepce šípu času je blízká pojetí času v C. S. Peirce, která je popsána výše. Jehož koncepce obdobně popisuje tok času z minulosti přes rozhodnou přítomnost směrem k potenciální budoucnosti. Zároveň je zde patrné, že zde nedochází k porušení smyslu zákona entropie. K tomu srv. výše a SFENDONIMENTZOU, Demetra. *C. S. Peirce and Aristotle on Time*. Cognitio: Revista de Filosofía, 2008.

¹³⁴ Srv. EINSTEIN, Albert. *Relativity: The special and general theory*. New York: Pi Press, 2005, str. 13nn, 29nn, 72nn; SOKOL, Čas a rytmus, 200nn; BARDON, *A brief history of the philosophy of time*, 60nn.

¹³⁵ O vztahu mezi teoriemi relativity Einsteina a Whiteheada, které je již mimo rámec této práce, je pojednáno ve studii: TANAKA, Yutaka. *Einstein and Whitehead: The Principle of Relativity*, Historia Scientiarum 32.

modern world,¹³⁶ ve kterém vyjasňuje své metafyzické pozice na základě historické vývoje moderní vědy (které posléze rozvíjí i dále), podává předestření, jak na problematiku času nazírá ve vztahu k moderní vědě. Jeho pojetí vychází z jeho organické teorie přírody, kterou považuje za základ objektivismu, v němž je svět tvořen z aktuálních entit/událostí (*actual entities/occasions*) - bytí, které se dynamicky stávají (*becoming*) a dosažením svého cíle zanikají (*perish*) a zanechávají stopu své existence. Tyto aktuální entity se vůči sobě vztahují (*correlate*) v řadách (*nexus*) do konkrescence (*concrecence*).¹³⁷ To tedy znamená, že aktuální entity mají své vy-trvání (*endurance*), na jehož základě se entita odděluje od prostoru. Ale zároveň trvání předpokládá, že je nějaký význam tohoto trvání v rámci časoprostorového kontinua, ve kterém se nachází. Zde pak entita (či schéma – *pattern*) vystupuje jako časná vůči věčným objektům (*eternal objects*). Je bezprostředně přítomná u současného. Přítomnostní bezprostřednost však neříká nic o své minulosti ani budoucnosti. Vlastně nepodává žádnou informaci, značí tedy průnik či průřez (*cross-section* – příčný řez) mezi přítomností a budoucností, avšak neříká, kde je která. Smíšené vnímání aktuality a kauzality (rozpoznávání a uvádění do vztahu) Whitehead nazývá „symbolickou referencí“ (*symbolic reference*), která je možná na základě bezprostřední přítomnosti u dat, která jsou dána percipientu v jeho perspektivě místní přítomnosti. Symbolická reference tak zakládá to, čím je pro člověka svět, tedy je výsledkem zkušenosti člověka se světem (avšak není přímým poznáním a může být mylná).¹³⁸

K tomu, aby něco mohlo být bezprostředně přítomné, je potřeba, aby si to bylo současné. Neboť v jiných časových systémech se události neodehrávají současně, ačkoli se mohou krýt. To znamená, že Whiteheadovo pojetí počítá s mnohostí časoprostorových systémů. Takže mnohost systémů vyžaduje syntézu vztahů, díky které může individuální člen vyvstat jako to, čím je, protože ji tak zakládá. Realizační syntézu je pak možno také chápat jako usměrňování času, který přesahuje časoprostorové kontinuum – časový proces tak není nezbytně tvořen jedinou lineární linií. Takto

¹³⁶ WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. New York: New American Library, 1946 Citováno podle anglického originálu s přihlídnutím ke slovenskému překladu: WHITEHEAD, Alfred North. *Věda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989. Filozofické odkazy, [čísla stránek ve slovenském překladu jsou uváděny v závorce].

¹³⁷ Srov. WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1969. str. 23 a 27.

¹³⁸ WHITEHEAD, *Science and the modern world*, str. 121n [189n]; WHITEHEAD, *Process and reality*, str. 136 a 195n; WHITEHEAD, *Symbolismus, jeho význam a účín*, str. 18nn.

založené schéma je umísťováno do celku trvání pro přínosy události, v něž podstata schématu vstupuje. Takže je událost částí trvání, které se v ní projevuje a stejně tak je trvání celku přírody simultánní s událostí. Tímto se vzájemně vymezují jako seberealizace události ve schématu, které vyžaduje konečné vymezení trvání a simultaneity. Simultánní události tedy nemusí mít vzájemnou kauzální závislost, protože jejich minulosti jsou odlišné a závislé na jejich individuálních procesech sebeutváření. V poli časové extenze se tak realizuje, ve smyslu naplňování svých potencialit. Tedy, aby došlo k realizaci události, potřebuje tato svůj čas, aby se potenciální stalo aktuálním. Temporalizace je tedy realizace, ve smyslu atomické posloupnosti a nejedná se tedy o proces, protože je epochálně dělitelný. Toto pojetí však není závislé na teorii relativity, ba dokonce je platné i bez ní, poněvadž vychází z vnitřního charakteru události.¹³⁹

Okamžiky zkušenosti jsou tedy mezemi bezprostředních minulostí a bezprostředních budoucností. Procesy zkušenosti tak utvářejí skutečnosti univerza, které je tedy světem, který v sobě zahrnuje minulost a budoucnost a to včetně abstraktních potencialit v běhu svých realizací. Takže vědomí člověka (*Ego*) je vědomím toho, co je *ted'* a *tady*, je si vědomo své prožité podstaty coby niterní propojenosti ke světu realit a idejí, které potřebuje, aby mohl zaujmout místo mezi realitami. To značí důležitost pozorovatele fyzikálních dějů, které zprostředkovávají dráhy životních dějů. Takže událost je ve své jednotlivosti, jako celek, viděna z vlastního stanoviska pozorovatele. Množiny aktuálních událostí jsou drženy pospolu vzájemnou imanencí, které se váží do spojení – nexů. To znamená, že přítomnost je tvořená minulými ději, které jsou v ní objektivně přítomné. Zároveň je vřazena budoucnost do přítomnosti, čímž ji dává smysl, protože v přítomnosti dochází ke znovupředvedení (zpřítomnění minulého) směrem k anticipaci budoucího, v jehož rámci dochází k sebeuskutečňování, které je obohacováním o nové obsahy. Budoucnost je v imanentní přítomnosti ve smyslu budoucích vztahů, které bude mít k budoucnosti, čímž ji anticipuje a zároveň přizpůsobuje.¹⁴⁰

¹³⁹ WHITEHEAD, *Science and the modern world*, str. 126nn [195nn]; WHITEHEAD, Alfred North. *Dobrodružství idejí*. Praha: OIKOYMENH, 2000. str. 194.

¹⁴⁰ WHITEHEAD, *Science and the modern world*, str. 150nn [223nn]; WHITEHEAD, *Dobrodružství idejí*, str. 190nn.

Odmítnutím Newotnovského absolutního času, který je univerzální, se rozvolnila tato absolutizace vůči relativizaci, že tedy nic není jisté. Relativizace znamená, že na základě času a prostoru je událost nazíraná z dvou systémů odlišně. Což zároveň nese i oddělení minulého a budoucího podle přítomného, v němž se minulé a budoucí odráží a které je podle Whiteheadova pojetí imanentní. Znamená to tedy, vztaženo k pozorovateli, že událost spatřuje jako celek nexů, do nichž se entity spojují ve svém trvání. Tedy, co je pro jednoho přítomně imanentní minulostí, není pro druhého. Takže čím je *ted'* pro jednoho, tím není pro druhého. Toto pojetí tedy znamená značný problém pro měření, a to nejen času.

8 Temporalita a sukcesivita

Otázka po charakteru času souvisí s tím, jakým způsobem o něm hovořit. Primárně je patrné, že o času jako takovém, je možné hovořit jen z pohledu člověka. Je tomu tak kvůli paměti, kterou člověk používá k uchovávání svých prožitků – na jejím základě si uvědomuje „uplývání“ času. Zároveň si člověk již vždy uvědomuje svoji konečnost, právě na základě pomíjivosti okolního světa. To jsou dva aspekty, které dávají vzniku *temporalitě* a *sukcesivitě*, nebo lépe řečeno, nazírání na čas z hledisek, kterými se dá znát, jako na temporální a sukcesivní. Je možné hovořit o čase z perspektivy tří klasicky určených dimenzí (minulosti, přítomnosti a budoucnosti) a to vždy z hlediska nějakého bodu v rámci tohoto schématu, které je třeba považovat za nyní (ted'), vůči němuž se pak následný čas vztahuje jako k dříve a později. Nicméně problém, který se zde počíná a na jehož základě je možné hovořit o temporalitě a sukcesivitě, je směr času, nebo lépe řečeno – jak čas chápat. Je tedy nasnadě, zda je otázka „co je to čas?“ vůbec relevantní. Jak bylo výše poukázáno, na čas není možné nahlížet, jako na „to“, po kterém se otázka „co“ ptá. To značí patrnou provázanost s dynamikou bytí a to bytostně.

Co je tedy míněno temporalitou a sukcesivitou? Bylo zmíněno lidské bytí na světě časné, této časnosti si je člověk vědom a počítá s ní, jako s nejistou jistotou. Toto vědomí jej nutí na základě tohoto horizontu nakládat se svým časem, o němž ví, že je konečný – tedy konec (smrt) člověka je tak mezní možností v tomto nakládání. Záležitosti temporality, či v širším slova smyslu časovosti, jsou patrné již u Aristotela – nejsou sice vyloženě systematicky pojednány jako pak například u Heideggera, ale jsou u něj již patrné „střípky“ chápání temporality jako jevu, který souvisí s časem a časností člověka. Augustin je považován za otce přemýšlení o temporalitě. V záležitostech temporality pak je stěžejním, jakým způsobem člověk nakládá s možnostmi, které se mu přiházejí. Takže se člověk musí stále dívat (jakoby) před sebe, aby byl schopen anticipovat cíl svých rozhodnutí, která činí v přítomném okamžiku. Přítomný okamžik je však minulostním výsledkem, který je možné zahrnout do anticipace. Takovéto nazírání na čas je patrně paradoxní, zejména vůči chápání času jako kontinua, neboť v tomto směru je kontinuita rozrušena tím, že není na čas nazíráno jednosměrně. Zde je právě patrný střet sukcesivity a temporality. Protože člověk je temporální, tedy

přínejmenším jeho mysl, která dokáže v přítomném okamžiku mít přítomnu minulost (bývalost, datum) i budoucnost (potencialitu), ty se v přítomném okamžiku protínají (jsou provázané), nachází se tak v situaci, která je svojí podstatou neukončená. Z toho pak pramení to, jakým způsobem se rozvrhuje člověk do svých možností, které se mu přiházejí. To znamená, že entita naplněním svého poslání zaniká, tedy od počátku je určena k zániku, který je vymezen časovostí, a teprve tehdy je o této entitě možné hovořit jako o dokonalé. Takže temporální entita je celkem, který je neukončený a který se upíná k událostem potenciálním v horizontu své možnosti moci nebýt.

Sukcesivita je pak jevem, který je možné chápat lineárně, když každý okamžik zapadá do minulosti tím, že je vytlačován dalším – jsou po-sobě-jdoucí v sukcesivním sledu (posobnosti), jedná tedy o jakousi bodovitou přítomnost. To je možné si představit jako šňůru (časový tok - vědomí), na které jsou navlečeny korále (okamžiky), které jsou jeden od druhého odděleny, mají však svůj začátek a konec. Sukcesivita je tedy svým charakterem spíše intervalová, vymezována a uzavírána svými konci. Takže předpokládá perceptora, který bude schopen tyto konce vytvořit – pozastavovat její tok. Sartre o sukcesivitě říká, že je tím, co temporalitu odděluje od toho, aby byla tím, čím chce být, hned. Důvodem je, že sukcesivita je chronologií celku temporality, kterou nemůže překonat, leč sukcesivně, protože je součástí světa, který je v neustálé změně.

Temporalita a sukcesivita jdou ruku v ruce. Zásadní problém pak je v jejich vztahu, kde temporalita naráží na sukcesivitu okolního světa. To, že je okolní svět v neustálém vývoji, pohybu či přeměně stavů, značí sérii bodů. Tato linie pak potřebuje, aby byla počítána, a tedy s ní musí být nakládáno a plánováno. Zde se pak temporalita vzdaluje od své autentičnosti. Člověk si tak zahlcuje svoji pozornost, která je odpoutávána od věcí, které jsou mu autenticky bytostně vlastní. V tomto bodě dochází k tomu, že sukcesivita manipuluje temporalitou. Je tomu tak, protože sukcesivita ve svém intervalovém charakteru ohraničuje, zatímco temporalita je celkem, který má ve své podstatě nekonečné množství možností, čímž se ve svém průběhu stává potenciálně neohraničeným a neohraničitelným. Jedinými hranicemi, o nichž je možné v případě temporálního celku hovořit, je jeho počátek a zánik. Temporalita je místo současnosti, která zakládá linie sukcesí, které jsou svým charakterem řady přítomností. Temporalita je, jak bylo několikrát uvedeno, současností, v níž jsou si současné minulé, přítomné i budoucí.

V jistém slova smyslu tak o temporalitě a sukcesivitě hovoří ve svých koncepcích času, alespoň částečně, všichni autoři, kteří jsou v této práci pojednáni. Někteří zdůrazňují jeden, jiní druhý aspekt. Nicméně věda je primárně založena na sukcesivním pojetí událostí, zejména, v případě klasické mechanické fyziky, založeném na absolutním čase. Avšak pojetí relativity, a to jak Einsteinovo, tak i Whiteheadovo, do sukcesivního chápání vnáší aspekt temporality, protože přináší do fyziky pozorovatele. Pozorovatel je v relativní fyzice možný jen jako ten, který sdílí stejnou inerciální soustavu. Zde také přichází do hry vliv Bergsona na Whiteheada ve smyslu simultaneit trvání, který je mezi jejich pojetími patrný.

Zvolení filosofové moderního období se temporalitě, ať už více či méně explicitně hovoří. Důvodem tomu, je jejich primárně empirické fenomenologické zaměření, které klade důraz na člověka a jeho vnímání světa, který se mu dává k zakoušení. Což platí i pro Peirce, u něhož, jak bylo poukázáno, je člověk nazírán jako neomezené množství možností, které jsou ukončeny smrtí. Toto pojetí odpovídá Husserlovu a zčásti také Heideggerovu – jejich primární rozdíl tkví v důrazu na budoucnost – obdobně jako je tomu u Sartra. V pojetí těchto autorů se samozřejmě odrážejí klasické antické vlivy Augustinovy a Aristotelovy, které se od sebe liší přístupem a horizontem vztahování.

9 Závěr

Tato práce si za hlavní záměr kladla zmapovat a předejít, jakým způsobem pojednávají problematiku času vybraní filosofové. Bylo tedy nutné, aby byla věnována pozornost nejprve období antiky, které je pojednáno v prvním oddíle. Tento oddíl je zaměřen výhradně Aristotelovi a Augustinovi.

Aristotelova pojetí jsou zde rozebrána komplexněji – tedy pohled fyzikální, antropologicko-psychologický i etický –, zejména proto, aby poukázáno na to, že už jeho myšlení obsahuje střípky, či stopy temporality a nejen předejření sukcesivity známé z jeho fyzikálního spisu. Aristotelés sám sice tato pojetí nijak neprovazuje ani nesystematizuje, nicméně známky obou jevů jsou v jeho díle patrné a i to je důvodem, proč jsou jeho pojetí pojednána obsáhleji, aby se tak doselo komplexity pojednání problematiky. Dalším důvodem je, že Aristotelova pojetí měla velký význam na další vývoj jak filosofie, tak i vědy obecně.

Druhá část prvního oddílu je pak věnována Augustinovi, na kterého je možné nahlížet, v jeho časovém bádání jako proto-fenomenologa, který svým chápáním času, založeném na introspekci, obrátil pozornost k individu a jeho konečnosti. Reflektuje tedy čas jako ontologický konstituent bytí člověka, který tíhne k nebytí. Primární je tedy pro něj jeho temporalita, ačkoli se sukcesivitou také pracuje. V ohlednutí, které následuje, vyvstává odlišnost přístupu těchto filosofů i shodnost některých jejich vývodů.

Na tento antický oddíl, který ve své podstatě předesílá východiska pro další bádání o čase, navazuje oddíl, který se věnuje filosofům moderní doby, zejména fenomenologii a existencialismu. V tomto oddíle se pojetí času překlápí do roviny subjektu (pobytu) a tím také do pojetí času jako časovosti, který je chápán jako ontologický konstituent vůči horizontům bytí a nebytí. Takže východiskem je fenomenologické „k věcem samým.“ Je zde patrná jistá podobnost mezi všemi zmíněnými autory a za zmínku také stojí, že zakládající pojednání Husserla, Bergsona a Peirce vznikala přibližně ve stejnou dobu a zároveň víceméně nezávisle na sobě. Tato pojetí pak měla další vliv na pokračující autory. Zejména Husserlovo chápání, přítomného časového dvora, založeného na retenčním podržování a protenčním očekáváním, dalo možnost vzniknout Heideggerovu pojetí. Heidegger rozvíjí

existenciálně fenomenologii, která vychází z ontologické analýzy pobytu, který se vztahuje k meznímu horizontu svého nebytí, ve kterém je založená autenticita bytí pobytu. Tedy se jedná o temporalitu, starost o své bytí, založenou na základě čase se z budoucnosti, k níž se upíná.

Oproti pojetím Husserla a Heideggera jsou postavena chápání problematiky u Bergsona a Sartra. Jednak z důvodů kritických, aby mezi nimi vynikly jejich rozdíly, zároveň pak také z důvodů přispění k diskuzi problematiky. Bergsonovo pojetí trvání, které je dvojí, také dále inspiruje další autory jednak na poli filosofie, ale také na poli fyziky. Sartrovo chápání časovosti a s tím spjatým přístupem k času je pokusem o rozvinutí Heideggerovsko-Husserlovského nazírání a také kritikou, zejména Heideggerovou. Je tak tedy v přímém dialogu s tímto pojetím. Jeho hlavním rozdílem je pak přesunutí důležitosti do přítomnosti s tím, že všechny tři časové ekstáze jsou si rovné. Temporalita je zde oddělována sukcesí od toho, čím chce být.

Pojednání o času Charlese S. Peirce je zde zařazeno z několika důvodů. Jednak z důvodu toho, že o americké filosofii se toho obecně mnoho neříká a tedy je prakticky neznámá – i navzdory tomu, že Peirce je považován za jednoho z předních filosofů Ameriky; jednak z důvodů podobnosti filosofické koncepci Husserlově, která vznikla ještě před tou Husserlovou; a dále také z důvodů rozšíření pole diskuze i mimo kontinentální filosofii. Peircovo pojetí je pak podobné pojetí evropské fenomenologie. Nejdůležitějším rozdílem je směr vývoje času – od minulosti k budoucnosti skrze přítomnost, která je schopná ovlivnit budoucnost jen na základě minulého, které v sobě nese budoucnostní předpoklady. Tímto nazíráním tak předjímá vědeckou teorii „šípu času,“ která je založená na zákonu entropie. A zároveň toto jeho pojetí, které je spíše založením sukcesivní dostává temporalitní rozměr příchodem smrti, kterou chápe jako konec nekonečného množství lidských možností. Je tak patrné, že jeho pojetí v sobě nese shodné prvky s kontinentální filosofií, což i podporuje důvod zařazení do této práce.

Další část se pak zabývá pojetím času u Alfreda Whiteheada, které je zde uvedeno v souvislostech jeho kritiky teorie relativity, k níž se pokoušel podat alternativu. Na Whiteheadově pojetí jsou také patné některé vlivy Bergsona. Whiteheadovo procesuální pojetí pak v duchu zákona entropie souhlasí se směrem času coby kontinua od minulosti k budoucnosti, které je rozlomeno přítomností, která nese prvky minulosti i budoucnosti, leč o nich nic neříká. Je tedy zapotřebí, aby se událost mohla realizovat,

tak potřebuje čas a zároveň se tím čas i usměrňuje, až do naplnění svého cíle – konce. Je tedy patrné, že i Whiteheadovo pojetí pracuje do jisté míry s temporalitou, což potvrzuje i tím, že událost nemusí nutně být lineárně jednolitá, ale zároveň i je dělitelná na množství sukcesí.

Následné pojednání temporality a sukcesivity podává, spíše syntetickým způsobem, náhled charakter těchto dvou jevů, které jsou klíčovými pro tázání se po problematice času, na základě poznatků z předchozích částí. S tím, že středem tohoto pojednání je rozdílnost těchto fenoménů a zároveň jejich provázanost.

Závěrem je tedy třeba podotknout, že tázání se po povaze času je velmi lákavé, a to již od počátků filosofie. Nicméně jak se snažila tato práce také ukázat je nejednoznačné – i navzdory výsledkům a důkazům moderní vědy – již od samého základu. Ve své podstatě je již sporná základní otázka – „co je to vůbec čas?“ či „zda vůbec existuje“ – jaký způsobem se tedy vůbec po čase ptát, jestli vůbec. Zde se tedy opět pojednáváná záležitost obloukem vrací zpět k tomu, jak vůbec *k problematice času* přistupovat. Čas je tedy nejznámějším neznámým, neboť každý člověk má ponětí o tom, co čas je, přinejmenším, když pocítuje jeho nedostatek, leč není schopen na otázku po charakteru času přímo odpovědět.

10 Seznam literatury

10.1 Prameny

- ARISTOTELÉS, *Aristoteles opera (graece) volumen prius*. edidit Academia regia borussica. Berolini, apud G. Reimerum, a. 1831
[dostupné online: <https://archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>; 19.4.2015].
- ARISTOTELÉS, *Aristoteles opera (graece) volumen alterum*. edidit Academia regia borussica. Berolini, apud G. Reimerum, a. 1831
[dostupné online: <https://archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>; 19.4.2015].
- ARISTOTELÉS, *Člověk a příroda*. 1. vyd. (O duši 2., upravené vyd.). Praha: Svoboda, 1984, 507 s.
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996, 493 s. ISBN 80-901796-7-3.
- ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, 503 s. ISBN 80-86027-03-1.
- ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. 2. vyd., Praha: Petr Rezek, 2003, 580 s. ISBN - 80-86027-19-8.
- AUGUSTINE, *Confessions: with an English Translation*, transl. William Watts, London: William Heinemann, 1912, 2 vol.
[dostupné z: <https://archive.org/details/staugustinesconf01augu> a <https://archive.org/details/staugustinesconf02augu> ; 19.4.2015]
- AUGUSTIN, *Vyznání*. V Kalichu 5. vyd. Praha: Kalich, 2006, 565 s. ISBN 80-7017-027-1.

- BERGSON, Henri, *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofie, 1994. 136 s. ISBN 80-7007-065-X.
- EINSTEIN, Albert, LAWSON, Robert W., GEROCH, Robert a CASSIDY, David C. *Relativity: the special and general theory*. The masterpiece science ed. New York: Pi Press, 2005. 260 s. ISBN 01-3186-261-8.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1980. 589 s. ISBN 0-631-10190-X.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time: a translation of Sein und Zeit*. Albany: State University of New York Press, 1996. 487s. ISBN 0-7914-2678-5.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002., 487 s. ISBN 80-7298-048-3.
- HUSSERL, Edmund. *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Halle a.d.S.: Niemeyer, 1928. 134 s.
- HUSSERL, Edmund. *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. (vol. 4) Dordrecht: Kluwer, 1991, 408 s. ISBN 0-7923-0891-3.
- HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996, 148 s., ISBN: 80-901625-9-2.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. vol. 1-8. HARTSHORNE, Ch., WIESS P., BURKES M. (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931 – 1958.

- PEIRCE, Charles Sanders. Nathan HOUSER and Christian KLOESEL (ed.). *The essential Peirce: selected philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1992-1998, 2 sv. 400 s. ISBN 978-0-253-21190-32.
- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2006, 717 s. ISBN 80-7298-097-1.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Dobrodružství idejí*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. 291 s. ISBN 80-7298-009-2.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1969. 430 s.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world: Lowell lectures 1925*. 212 s. New York: New American Library, 1946.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolismus, jeho význam a účín*. 1. vyd. Praha: Panglos, 1998, 92 s. ISBN 80-902205-5-X.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Veda a moderný svet*. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1989. Filozofické odkazy. 336 s.

10.2 Sekundární literatura

- ANDRLE, Michal. *Whiteheadova filosofie přírody: se zvláštním zřetelem k "londýnskému" období*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 451 s. ISBN 978-80-87378-22-9.
- ARMSTRONG, A. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2002, 675 s. ISBN 80-7298-053-X.
- BARDON, Adrian. *A brief history of the philosophy of time*. New York: Oxford University Press, 2013. 198 s. ISBN 978-0-19-930108-9.
- BENYOVSKÝ, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, 557 s. ISBN 978-80-7380-040-6.
- BERNET, Rudolf, KERN, Iso a MARBACH, Eduard. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 287 s. ISBN 80-7298-122-6.
- CORETH, Emerich. *Filosofie 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. 255 s. ISBN 80-7182-209-4.
- CRAIG Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 2005, 1104 s., ISBN: 0-203-08671-6 (e-book).
- DURANT, Will. *The story of philosophy: the lives and opinions of the greater philosophers*. [2nd ed.]. New York: Pocket, 1991. ISBN 978-0671-73916-4.
- FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007, 192 s. ISBN 978-80-200-1553-2.

- HAWKING, Stephen. *A brief history of time: from the big bang to black holes*. [Bantam ed.]. London: Bantam, 2011. 241 s. ISBN 978-0-857-50100-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008, 93 s. ISBN 978-80-7298-305-6.
- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 1. vyd., Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 351 s. ISBN 80-7182-105-5.
- HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*, vyd. 1., Chomutov: L. Marek, 2011, 208 s., ISBN 978-80-87127-43-8.
- JAMES, William, *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003, 150s. ISBN 80-7325-022-5.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, 214 s. ISBN 978-80-7298-260-8.
- KING, Magda. *A Guide to Heidegger's "Being and Time"*. Ed. by Lohn Llewelyn. Albany: State University of New York Press, 2001. 397 s. ISBN 0-7914-4800-2.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1994. 222 s.
- MISAK Cheryl (ed.). *The Cambridge Companion to Peirce*. New York: Cambridge University Press, 2004. 343 s. ISBN 0-521-57910-4.

- MRÁZ, Milan. *Smysly a čas v Aristotelově filosofii*. Vydání první. Praha: Filosofia, 2001, 63 s. ISBN 80-7007-142-7.
- NOVOTNÝ, Jaroslav (ed.). *Časovost a smrtelnost*. Praha: TOGGA, 2009, 338 s. ISBN 978-80-87258-26-2.
- NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie a BENYOVŠKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III*. Vyd. 1. Praha: TOGGA, 2010. 158 s. ISBN 978-80-87258-51-4.
- PATOČKA, Jan. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové: studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1964, 415 s.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Aristotelés: přednášky z antické filosofie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1994, 128 s. ISBN 80-7021-067-2.
- PATOČKA, Jan, Pavel KOUBA a Ondřej ŠVEC. *Fenomenologické spisy II* (sv.7). 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. 669 s. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4. uprav. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1997. 178 s.
- POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Vydání první. Praha: Vyšehrad, 2006. 512 s. ISBN 80-7021-779-0.
- RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 230 s. ISBN 80-7182-134-9.

- RIŠKA, Augustín. *Americká filozofia: od Peircea po Quina*. Bratislava: IRIS, 1996. 195 s. ISBN 80-88778-27-1.
- SARKAR, Sahotra a Jessica PFEIFER. *The philosophy of science: an encyclopedia*. New York: Routledge, 2006. 1004 s. ISBN 04-1597-710-X.
- SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2., rozš. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, 332 s. ISBN 80-7298-123-4.
- SORABJI, Richard a ARISTOTELÉS, *Aristotelés o paměti*. Praha: Rezek, 1995, 193 s. ISBN 80-901796-6-5.
- SORABJI, Richard. *Self: ancient and modern insights about individuality, life, and death*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, 400 s. ISBN 978-0-226-76825-0.
- SORABJI, Richard. *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*. 1st publ. London: Duckworth, 1983, 473 s. ISBN 0-7156-1693-5.
- STANLICK, Nancy A. *American philosophy: the basics*. New York: Routledge, 2013. 174 s. ISBN 978-02-0308-016-0.
- THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009. 523 s. ISBN 978-80-7298-177-9.
- VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929. 447 s.

10.3 Slovníky a příručky

- DUROZOI, Gérard a ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. 1. vyd. Praha: EWA Edition, 1994, 352 s. ISBN 80-85764-07-5.
- FRONEK, Josef. *Velký anglicko-český, česko-anglický slovník: Comprehensive English-Czech, Czech-English dictionary*. 1. vyd. Voznice: Leda, 2007. 1576 s. ISBN 978-80-7335-114-4.
- LEPARŮ, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský* : Mladá Boleslav: K. Vačlena, 1892, 1184 s.
- LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles, *A Latin Dictionary Online* - dostupný z:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>.
- KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 1. vyd. Leda, Praha: Leda, 2000, dotisk 2003. 575 s. ISBN 80-85927-82-9.
- NIEDERLE, Jindřich, NIEDERLE Václav a VARCL Ladislav. *Mluvnice jazyka řeckého*. Praha: Vyšehrad, 1998, 288 s. ISBN 80-7021-283-7.
- ŠTĚPÁN, Jan a AMBROŽ, Adolf. *Nový kapesní slovník česko-německý a německo-český*, 34. vyd. Třebíč: Lorenz Jindřich, 1928. 745 s.
- The Online LIDDELL-SCOTT-JONES *Greek-English Lexicon* dostupný z:
<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj>
a <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search>.

10.4 Články a ostatní internetové zdroje

10.4.1 Články

- VÍCH, Marek. *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie*. E-LOGOS Electronic journal for philosophy, [online, 15.1.2016] 2008. ročník. 14. ISSN 1211-0442. - dostupné z: <http://docplayer.cz/180297-Cas-pohledem-nejen-fenomenologicke-filosofie.html>.
- SFENDONI-MENTZOU, Demetra. *C. S. Peirce and Aristotle on Time*. Cognitio: Revista de Filosofia, [online, 25.3.2016] 2008. vol. 9. no. 2. ISSN 2316-5278. - dostupné z: <http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13389/9925>.

10.4.2 Ostatní internetové zdroje

- Ilya Prigogine, *Znovuobjevení času*. Filozofická fakulta MU. [online, 2.4.2016] 1990. – dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/fil/ruzne/prigpred.html>.
- TANAKA, Yutaka. *Einstein and Whitehead: The Principle of Relativity*, Historia Scientiarum 32 [online, 2.4.2016] 1987. – dostupné z: http://pweb.cc.sophia.ac.jp/process/society/tanaka_4_0.htm.

11 Summary

The thesis “*To the problem of time*” aims to discuss, describe, and explain the understanding of the problem of time of chosen philosophers. The thesis is based on a difficult and yet basic question “*what is (it) the time?*” that is concomitant for the whole work. However the work does not try to answer this question directly, it is possible to track down the development of thinking and reasoning on the problems provided by the question.

The work is divided in two sections; the first section is dedicated to the authors of antiquity, namely Aristotle and St. Augustine. These two authors can be understood as the “(founding) fathers” of the philosophical thinking on the problem of time. The first part considers the Aristotle’s points of view on the topic and attempts to provide a complex description of his attitudes to the problem. It means the explanation is not limited only to his description of physical time in his *Physics*, but some attention is paid to some other works (psychological, ethical) of his to provide a complex picture of his understanding of time. The second part of this section considers the point of view of St. Augustine which is built on different presumptions to Aristotle’s and conducted differently as well, his ego-form point of view is considered as the basis of temporal thinking of being. The third part of the section is dedicated to brief comparative summarization of the previous two parts.

The second section discusses the main authors of the 19th and 20th centuries who enriched the discussion the most – Husserl and Heidegger – the concepts of time-consciousness and ontologically temporal understanding of being of these two authors covers the first two parts of the section. The third part of the section is dedicated to the critics of the Husserl and Heidegger concepts, thus to the discussion are introduced Bergson, Sartre, and even Peirce, the father of American pragmatism (his thinking shows some similar features to Husserl’s), whose concept of time is more or less unknown. The fourth part of the section presents brief outline of the understanding of time in science. The outline heads towards the introduction of Whitehead’s concept as the important critic of the Einstein’s theory. On Whitehead’s concept is clearly visible the intersection of science and philosophy on the field of the understanding time. The section ends with a short comparative summarization of the work based on the two main phenomena succession and temporality, followed by evaluative conclusion.